المنظمة العربية للترجمة

مارسيل غوشيه

الديـن في الديمقراطية

ترجمة

د. شفيق محسن

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الدين في الديمقراطية

المنظمة العربية للترجمة

مارسيل غوشيه

الدين في الديمقراطية
مسار العلمنة

ترجمة وتقديم

د. شفيق محسن

مراجعة

د. بسام بركة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
غوشيه، مارسيل
الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة/ مارسيل غوشيه؛ ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة.
175 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافية: ص 167 - 170
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1100-4
1. العلمنة - فرنسا. 2. الكنيسة والدولة. 3. الدين والدولة.
أ. العنوان. ب. محسن، شفيق (مترجم). ج. بركة، بسام (مراجع).
322.1

Gauchet, Marcel
La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité,

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007

المحتويات

مقدّمة المترجم 7
انقطاع في تاريخ فرنسا 23
المكان والزمان 27
الدين، الدولة، العلمنة 49
الخضوع للاستبداديّة المطلقة 50
الانفصال عن الجمهورية 58
سياسة الاستقلاليّة 65
الحِياد الديمقراطيّ 83
الموجة الليبرالية 88
العامّ والخاصّ 93
تكريس المجتمع المدني 97
معنى الفرد 98
لعبة الحقوق 103
مجتمع السوق 107

عصر الهويّات 113
الداخل والخارج 113
من التسامح إلى التعدّدية 118
سياسة الاعتراف 122
ثورة الإيمان 129
حدود ديمقراطيّة الهويّات 137
التمثيل 137
الدولة والاختلاف 140
التفريق والإجراءات 144
نحو فقدان السلطة سلطتها 147
الثبت التعريفي 155
ثبت المصطلحات 161
المراجع 167
الفهرس 171

مقدّمة المترجم

إن الديمقراطية هي التعبير الرسمي الذي أطلق على الحالة السياسية التي سادت أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد. وكلمة ديمقراطية تدلّ، مبدئياً، على حكومة الشعب. وقد اكتسبت معاني مختلفة نوعاً ما بحسب العصور، لتتحوّل في نهاية المطاف إلى غاية السياسة؛ وهي العمل على أن يستعيد المجتمع البشري التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي، وذلك بأن تكون السياسة مشروعاً للاستقلالية، أي التحرر من أثر العامل الديني.

إن إشكالية العلاقة بين السياسة والدين ليست جديدة في الفكر السياسي. فهي تواكبه منذ نشوء الفلسفة في مهدها اليوناني، والتي تمحورت حول محورين: الدين والأيديولوجيا. فالدين، بصفته القاعدة الأعمق للتفكير ولتحديد السلوك، شكّل منذ نشوء التقاليد اليهودية ـ المسيحية محدّداً شرعياً ورئيسياً للسلطة والعلاقات الناجمة عنها. أما الأيديولوجيا فقد عوضت المرجعيّة الدينية في المجتمعات الغربية منذ عصر التنوير، إذ أزاحت سلطة الكنيسة؛ وكرّست مفاهيم العلمانية ومعيار التمثيل والانتخاب لتحل محل معيار قداسة الحاكم وسلطته الإلهية. وبعد المرور من مرجعيّة الدين إلى مرجعيّة السياسة ظهرت في الغرب إشكالية أخرى، هي إشكالية العلاقة بين الدولة

والمجتمع المدني. وسوف تقوم هذه الإشكالية حول طبيعة العقد الاجتماعي الذي ستقوم عليه الدولة في القرن التاسع عشر. هل هو تنازل جماعي عن الحرية الفردية لصالح حاكم مطلق، كما يراه هوبز، أم هو تجسيد لحرية جماعية تعبر عن مصالح مجموع أفراد المجتمع، كما يراه روسّو[1]. وطبعت الإشكالية الثانية الفكر السياسي المعاصر.

في الواقع، الجميع يعرف حالة الديمقراطية في ظلّ الدين، أو في ظلّ ما اتفق على تسميته بالأنظمة الثيوقراطية. فهذه الأنظمة مثل كلّ الأنظمة الشمولية لا تعترف بالديمقراطية ولا باستقلال المجال السياسي عن المجال الديني. كما أنّها لا تعترف بالتعددية وما يعني ذلك من تسليم بتعدد الجماعات والقوى الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك بتعدد التيارات السياسية والفكرية في المجتمع، وما يعكسه ذلك من تعدد في الرؤى والمصالح والأفكار. علماً بأن التعددية، على أشكالها، تشكّل عنصراً أساسياً من عناصر الديمقراطية. كما أن الأنظمة الثيوقراطية مثلها مثل كلّ نظام شمولي، لا تساعد على تطوير مؤسسات المجتمع المدني باعتباره شبكة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام. وتعمل على تحقيق المصالح المادية والمعنوية لأفرادها والدفاع عن هذه المصالح، وذلك في إطار الالتزام بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح السياسي والفكري، والقبول بالتعددية والاختلاف[2]. ولكن ما لا نعرفه على وجه الدقة

---

(1) للإطلاع على نظرية العقد الاجتماعي لدى كلّ من هوبز وروسّو، انظر: Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, avec la collab. de Louis Bodin, Pierre Jeannin, Georges lavau, Jean Sirinelli (Paris: Presses universitaires de France, 1993-).

(2) حول مؤسسات المجتمع المدني، انظر: سعد الدين إبراهيم، **الديمقراطية** (القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، 1991)، الكتاب الأوّل.

هو حالة الدين في ظلّ حكم الديمقراطية، أي في ظلّ النظام الديمقراطي. خصوصاً أن أغلب أقطار العالم اختارت طواعية أو إكراهاً النظام التمثيلي الديمقراطي واقتصاد السوق الحرة الملازمة له، وسط تفتت المرجعيات والمنابع المولّدة للدلالات وتفككها.

يقدّم لنا الكاتب في البداية صورة عن العلاقة بين الشأن الدّيني والشأن السياسي انطلاقاً من تاريخ الأفكار أو تاريخ اللاهوتيات، وربط ذلك بتاريخ الممارسات الاجتماعية وبالتنافس الحاد بين مبادرة الأمير والمبادرة الدينية، ضمن سياق الروابط المتقلبة للقوى، ليصل إلى الفرضية القائلة ببروز السياسي في الغرب خارج إطار الدين. ففي القرون الوسطى برز في الغرب مدى مستقل للسياسي قائم على التمييز بين عالم الدنيا وعالم الآخرة، خارج إطار الدين. وتركّز الإطار السياسي خارج حدود الإطار الديني عندما رأى رجال الدين أنفسهم مجبرين على إعادة النظر بمواقعهم بالنسبة للعبة السياسية غير المستقرة وبأدوارهم التي تؤسس هويتهم الخاصة طبقاً لسلطة منحهم إيّاها الله. وانطبعت الكنيسة تدريجياً بسمتين أساسيتين هما التخصص الوظيفي والبنية التراتبية في مجتمع يسوده الأباطرة ويحكمه المطارنة، قبل أن تتكوّن في أوروبا الدول ـ الأمم ذات التوجه العلماني.

كان لِكُلّ من البناء الديني والبناء السياسي مداه الخاص. وكان كلّ واحد منهما يتحدد بالآخر إلى أن فرض استقلاليته عنه. وهكذا انبثقت ثنائية السلطة: سلطة زمنية وسلطة روحية. كانت الممالك الأوروبية ترفض الاعتراف بأي صفة مقدسة للامبراطور الجرماني. وكان هذا الأخير قد ساعد على التشكّل التدريجي لنظام الكنيسة الذي يربط الامبراطور والكنيسة في وجه صعود الاقطاعية، وفي وجه الاستقلالية المتنامية للأرستقراطية الزمنية. أما البابوية فأظهرت من جانبها خصوصية دورها تجاه الامبراطور، وأبرزت المصدر الشعبي

لسلطة الأمير، المتعارض مع الأصل الإلهي حصراً لسلطة البابا. وذلك لتقليص مصادر السلطة الزمنية ووضع حدّ لسلطة الأمير. وهكذا فإن فكرة الأساس الشعبي للحكم قد تشكّلت، في قسم منها، كنتائج لاستراتيجية الكنيسة الساعية إلى تقليص مصادر السلطة الزمنية وحصر الامبراطور، المرتبط بعقد مع شعبه، ضمن مداه الزمني، مع احتفاظ البابا بحق التدخل في حال لم يحترم الامبراطور العقد. نستطيع إذاً القول إن فكرة العقد الاجتماعي وفكرة رِفعَة القانون وفكرة التمثيل، وهي المقولات التي سيطالب بها الشعب لاحقاً باسم بسط الحقوق السياسية، جاءت نتيجة خروج السياسي من المدى الديني بعد أن أفلح البابا في أن يفرض على الامبراطور لزوم الرجوع إلى الشعب ومحاصرته ضمن ميدان سياسي ظلّ يضيق، وبعد أن أخفق الامبراطور في محاولته تحديد نفسه بالنسبة للمسيحية ولشموليتها.

بدأ التفريق يظهر بين الانتماء إلى المدينة والانتماء إلى الكنيسة. وكذلك التفريق بين الإنسان كعضو من أعضاء الإنسانية والإنسان المؤمن العضو في المسيحية، وصولاً إلى الفكرة القائلة إن الانتماء إلى المدينة لا يكون ممكناً إلا إذا كان مختلفاً عن الانتماء إلى الكنيسة. وهكذا بدأت تتلاشى فكرة الثنائية الزمنية والروحية لتقوى فكرة استقلالية السياسي. وبدأت تنمو بذور فكرة العلمانية التي تتلخص بالتالي: المدى السياسي موجود بذاته ومحكوم بما يصنع هويته. وهو متباين عن المدى الديني، ولا ينظّم من قبل الله، بل يخضع لقوانين الطبيعة التي تتحقق بواسطة العقل. وسن القانون الذي ينظم المدى السياسي يعود إلى الشعب بأكمله، أو إلى الشخص العام الذي يتحمل تبعة الشعب، ولا يملك سلطة الإكراه إلا إذا عمل بواسطة القانون ولمصلحة الجماعة بأكملها. إلى جانب فكرة

العلمانية، ظهرت فكرة دولة الحق ومبدأ الشرعية وفكرة الحق الطبيعي.

وفي ما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والجماعة أو الطائفة، والعلاقة ما بين العام والخاص، لا بدّ من الإشارة إلى أن الفرداوية شكّلت علامة من علامات التاريخ الغربي وأساس كلّ عمل اجتماعي فيه. لقد اختلطت الحداثة السياسية مع تحرير الفرد من الخضوع للمطلق ومع الصراع بين الفردي والشمولي، لنصل في النهاية إلى بناء دولة الفرد المواطن وخلق مقولة الشخص العام خشية أن تصل الجماعة الاجتماعية إلى حال التشتت والتفتت بين الأشخاص. إنها أساس فكرة التمثيل وفكرة التفويض اللذين يعززان استقلالية السياسي، ويجعل من الحاكم الزمني الممثل الطبيعي للجماعة وصاحب السلطة المطلقة المستندة إلى الصالح العام، والمستمدة من قدرته على فرض نفسه، وفقاً للحق ضدّ المصالح الفردية. إذن تأتي السلطة السياسية من التفاعل بين الأفراد. وتأتي العلمنة من التمييز بين إرادة الله وإرادة الأفراد. أمّا الكنيسة فهي مجموعة أفراد مؤمنين. ولم تعد فكرة الحق الإلهي في الحكم مقبولة من أحد.

قادت هذه المفاهيم والمبادئ إلى فكرة العقد الاجتماعي: فالمجتمع البشري هو تلاقي الإرادات الفردية ولا ينتظم إلا بتنسيق هذه الإرادات واجتماعها. وذلك من خلال تطبيق الميثاق الاجتماعي. وهذا ما يقدّم مفهوماً جديداً للتمثيل. فالممثل هو ممثّل المواطن. والدولة هي دولة المواطنة، دولة التوافق والتفويض.

إن الدولة الغربية الحديثة التي سوف تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي والديمقراطية التمثيلية والديمقراطية العلمانية، لا بدّ وأن تعتنق التعددية، التعددية الفردية وتعددية الجماعات. ولا يمكن لها أن تكون شمولية على الإطلاق. ذلك أن دينامية المجتمعات المنضوية

في هكذا دول تؤدي إلى خلق تجمعات اجتماعية ـ اقتصادية ـ دينية ذات طابع سياسي. هذه التجمعات الطوائفية تحدد نفسها، كلّ على حِدى، تجاه كلّ التجمعات الأخرى، لتشكل مجتمعة ما سنسميه في ما بعد بالمجتمع المدني الذي سوف يتمايز عن الدولة. وكلما تقدّمت الدولة على طريق المأسسة كلّما ازدادت حاجتها إلى وساطة هذه التجمعات الطوائفية للوصول إلى رعاياها.

تتحدّد هذه الحداثة الغربية زمنياً بالخروج من العصور الوسطى. وقد تبلورت هذه الحداثة ببروز الدولة الأوروبية في القرن التاسع عشر بصفتها أنموذجاً لهذه الحداثة. فما هو موقع الدين في ظلّ الديمقراطيات المعاصرة، والتي تتجلى بشكل واضح في بلدان أوروبا، الغربية منها على وجه الخصوص؟ فالنظام الديمقراطي هو الثمرة الطبيعية للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي التدريجي والمتتابع، والذي عرفته الشعوب الأوروبية خلال قرون عديدة[3]. إلا أن المؤرخ أرنولد توينبي يتساءل ما إذا كانت الحضارة الغربية قد قامت على أنقاض مسيحية القرون الوسطى التي هي أيضاً قامت على أنقاض الحضارة الهيللينية. كما ويتساءل أيضاً ما إذا كانت هذه الحضارة الغربية التي يسمّيها بـ «المجتمع الكبير الذي سوف يجتاح العالم»، هي حضارة مسيحية[4].

في الواقع نحن نعيش فعلياً في عصر أطلق عليه الكاتب بجدارة اسمّ «عصر الهويات». ففي قلب التحول الجاري في العالم الديمقراطي يجري إعادة تقييم لهذا العالم يمليه غياب الأنظمة

---

(3) حول هذا الموضوع، انظر: Bertrand Badie, *Les Deux états: Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*, l'espace du politique (Paris: Fayard, 1987).

(4) Arnold J. Toynbee, *Le Monde et l'occident* (Paris: Desclée de Brouwer 1953), p. 112.

المخالفة له. وما يعيد تشكيل صورة استقلالية الجماعة البشرية عن الدين هو واقع أن التبعية للدين توقفت عن امتلاك معنى سياسي مقبول. لم يعد تجسيد الخضوع للعالم الآخر في سلطة دنيوية يعني شيئاً لأحد أو مقبولاً من أحد. لقد استطاع الإخلاص الآلي للدولة أن يقوم مقام تعليل الوجود أو الإجابة عن الغايات النهائية، وذلك على مستوى كلّ فرد، في وقت لم يعد هناك أي أوامر إلهية ترسم مستلزمات العيش المشترك وتبني موجهات الفعل ومعايير السلوك. وهكذا قامت فكرة العلمانية، أي سياسة الاستقلالية عن الدين، بالدور الرئيس في رفعة الدولة. ولم يكن ذلك ممكناً من دون اللجوء إلى إسناد جوهر السيادة، على المستوى الفكري، إلى السلطة الزمنية التي يجب عليها تأكيد تفوقها الروحي. غير أنه من المستحيل اختزال المؤسسة الدينية القديمة الجامعة إلى مجرد واحدة من القوى الاجتماعية من دون منح السلطة السياسية الوسائل الكفيلة بدعم المنافسة والتعبير عن سموّ غاياتها نسبة إلى مجمل القوى الاجتماعية، وذلك من دون مجابهة الإيمان الأكثري ولا الخروج عن الحيادية في المسألة الدينية. بالتأكيد، ليس للدولة دراية بشؤون الدين. ولا تملك أي ديانة، ولكنها مع ذلك، مكلّفة بالنفوس، كما الكنيسة، ولكن بصفة أكثر شمولية.

في إطار هذه التحولات في المجتمع المدني حصلت تحولات على صعيد المعتقد. لقد تحوّلت المعتقدات إلى هويات. وتحولت الانتماءات والارتباطات إلى مكوّنات لهوية فردية، وذلك تحت راية الديمقراطية، وبعيداً عن الانتماءات الطائفية الماضية والخضوع القديم للتقاليد. لقد جرى إعادة تحديد اجتماعي للفرد، تبعاً لحقوقه أو مصالحه، يرافقه تغيير أساسي في أشكال علاقته بنفسه وإدراكه الداخلي لمكوّنات شخصيته. قامت الهويات على الطريقة الجديدة من

خلال توصل الفرد إلى التحرر من خصائصه الفردية وتعوّده اعتناق المفاهيم السائدة لدى الجماعة التي ينتمي إليها. وهذا يعود إلى مقتضيات العلاقة مع الآخر وضرورات الانضواء في مجال مشترك يعاد صياغته من جديد. وعلى ذلك فإن الفضاء الاجتماعي الجديد لهذه الهويات ينتظم عن طريق الاختلاف. وفي الوقت نفسه يكمن جوهر هذه الهويات في الانضواء داخل مجال تعددي.

إن الاضطراب الذهني الذي عرفه القرن التاسع عشر، لم يقتصر فقط على الاعتقاد، و إنما تعدّاه إلى نظام الاعتقاد بشكل عام. فمن جهة أصبح الاعتقاد، شيئاً فشيئاً، اختياراً حراً، بمقدار ما توطدت شرعية الوجود الإنساني خارج التديّن الجماعي والتقليدي على الطريقة القديمة، وبمقدار ما عمل معاداة الإيمان على جعل عدم الإيمان ممكناً أيضاً. ومن جهة ثانية، لم تعد التعددية تقتصر على التسليم البسيط بالوجود الواقعي لأشخاص يفكرون بطريقة مختلفة، وإنما على إدراج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى. إذ تغلغلت الروح الديمقراطية داخل فكرة الاعتقاد ذاتها، وكانت النتيجة تحوّل المعتقدات إلى هويات دينية بعد أن تمّ التفريق الكامل بين التسامح، بوصفه مبدءاً سياسياً، وبين التعددية، باعتبارها مبدءاً فكرياً. نحن هنا أمام تعريف جديد للهويات الدينية. إنه تعريف دنيوي يميل إلى وضعها في مصاف الثقافات بمعناها الأعم، أي مجموع أنماط السلوك المتوارثة اجتماعياً والفنون والمعتقدات والمؤسسات ومنتجات العمل الإنساني وسمة فكر شعب أو مجتمع ما. هذه الهويات لا تتوجّه بالأولويّة نحو السماء؛ وإنّما همّها الأساسي هو تحديد هويتها على الأرض. إن تحول الديانات إلى هويات هو نتاج التعددية الديمقراطية المدفوعة حتّى النهاية، إلى نقطة تفقد عندها كلّ نزعة شمولية معناها.

ينطبق هذا المنطق على الهويات على الطريقة الجديدة بشكل عام، ولكن الهويات الدينية تطبقه في شكله الأكثر وضوحاً. إذ إن الطوائف الدينية تسعى إلى الانصهار الاجتماعي وإلى تأكيد هويتها، وترغب في أن يتم الاعتراف بها بصفتها مكوّناً لا جدال فيه من مكونات المجتمع. وعلى عكس القاعدة القديمة التي تقضي بالتخلي عن المميزات الخاصة للدخول في المجال العام، ترغب الهويات الجديدة بشكل عام، والدينية بشكل خاص، في اعتبارها من ضمن المجال العام بسبب هويتها الخاصة بالذات، وترغب في أن يتم الاعتراف بها على هذا الأساس. إنّ السلطة السياسية محمولة بشكل طبيعي على الاعتراف بهذه الهويات المهتمة بحصولها على هذا الاعتراف، ذلك أن التحوّل الجوهري في السياسة يميل إلى أن يبعث في هذه الهويات الدينية مجدداً مكانة ومنفعة جديدتين وفقاً لحاجات المجال العام بالذات، وذلك باعتبارها نظريات عامة في المعرفة وعقائد شاملة للنهايات، أي بالتحديد ما يستحيل على السياسة أن تؤمنه بوسائلها الخاصة؛ لذلك ستسعى إلى البحث عنه خارجها. بتعبير آخر، إن السياسي منقاد إلى الإقرار بشرعية الديني، في ظلّ رضا كامل، وفقاً لبحثه الخاص عن الشرعية. فليست الدولة إلا أداة في خدمة المجتمع المدني وليس باستطاعتها تحديد غايات خاصة بها. كما أن السلطة السياسية تحتاج إلى أن تحظى بالشرعية استناداً إلى قيم قادرة على إعطاء معنى لعملها. لذلك فإنه يتوجب على متقلدي الحكم في الديمقراطيات المعاصرة السعي إلى التحالف مع سلطات أخلاقية وروحية من كلّ الأنواع داخل المجتمع المدني؛ مع الحفاظ على حيادية صارمة تجاهها وإبراز الاختلافات في ما بينها.

في الواقع، عندما يفقد العيش قدرته على أن يشكّل غاية بحدّ ذاته، فإنه يبقى على الأقل ميداناً محدداً جوهرياً بالبحث عن

النهايات. وطبقاً لتعريف الدولة، فمن غير الوارد على الإطلاق أن يتجسّد فيها أي مفهوم عن الآخرة. لذلك فهي بحاجة إلى مصادر عن الآخرة لا يمكن أن تأتي إلا من خارجها، ويتوجّب عليها أن تبقى خارج دائرتها. لذلك ترفع الديمقراطية من شأن الديانات وتميزها عن باقي السلطات الأخلاقية والروحية. فهي تشدّد على الوظيفة المطلوب من الديانات تأديتها وتنقذها من خطر اختزالها إلى مجرد ثقافات. ويتم ذلك عبر إيضاح ما هو أبعد من التراث والعادات والتقاليد، فحوى رسالتها من الأساس. إنها تحيي فيها الجوهر عبر الدعوة العلنية إلى الإصغاء إليها في غزارتها وعمقها الروحيين والعودة بها إلى آفاق دنيوية بحتة مع الاستجابة التامة لأبعادها الدينية. يتوافق هذا الموقف مع الرؤية الديمقراطية للسياسة التي يقوم الخلاف بينها وبين الدين ليس حول فحواه وإنما حول إدّعائه الامتلاك الحصري للصواب. ولا تشير الدنيوة حكماً إلى ديانات من دون الله، وإنما إلى إخضاع إعتبارات الحياة الآخرة إلى ضرورات الحياة الدنيا. ضمن هذا السياق تميل الديانات فعلياً إلى التقيد بالحكمة والتعقل الدنيويين ويصبح الحس الديني نتاج للعقل البشري في خدمة غايات دنيوية بالكامل.

من الواضح أن النظام الديمقراطي للحكم يُدار بقواعد أخلاقية متجذرة في المعتقدات الدينية. غير أن نطاق المسائل الأخلاقية تدخل في دائرة المجال الخاص، في حين أن المجال العام، أي الدولة، محايد. هذا الحياد الديمقراطي ما بين العلمنة المطلقة ومنظومات القيم المؤسسة على الدين أدّى إلى إنصهار الدين في الديمقراطية بعد أن حصل تحوّل ضمني في محتوى العقيدة. ودفع بعدد كبير من المتديّنين الذين يطمحون إلى أن يكونوا مواطنين صالحين مع بقائهم مؤمنين مخلصين، إلى الالتحاق بالركب الديمقراطي.

وبالانتقال إلى عالمنا الإسلامي، فلا شكّ في أن العلمانية

المطلقة هي في تناقض تام مع الإسلام، بمقدار تناقضها مع المسيحية واليهودية. غير أن الدين في العالم الغربي خسر المعركة مع العلمنة، في حين أن النزاع بينهما لم يبدأ بعد في العالم الإسلامي، باستثناء تركيا. مع أن قراءة موضوعية للإسلام التاريخي، وليس الإسلام المجرد، يقودنا إلى الاستنتاج الراسخ بأنّ طوال التاريخ الإسلامي احتل الدين موقعاً لغير مصلحته في علاقته بالسياسة. فهو خضع دائماً لها ولمتطلباتها. ففي القرن السابع، ارتدى الإسلام الفاتح لدى مسيحي الشرق طابع المحرر الفعلي من سيطرة الدين على السياسة داخل الإمبراطورية البيزنطية. ذلك أن المجمع الكنسي الذي عقد في خلقيدونية عام 451 كان قد أعلن انتزاع الشرق من سلطة البابا ووضعه تحت سلطة بطريرك القسطنطينية، وأرسى بذلك الأرثوذكسية فعلياً. منذ ذلك الحين لم يعد هناك في الشرق المسيحي مكاناً للتسامح في مجال الدين. أصبح هناك دين إلزامي للدولة، يحدّد فيه الإمبراطور أسس العقيدة ويفرضها بدوره على رعاياه. ومنذ ذلك الحين أيضاً ارتبط الشأن السياسي بالشأن الديني في الشرق المسيحي، وأصبح بطريرك القسطنطينية بابا بيزنطيه، وتحوّل الشرق بذلك إلى إمبراطورية أرثوذكسية تتألف من مقاطعات هرطوقية[5]. وفي المقابل فإن الدولة العربية الإسلامية التي بناها المسلمون تسمح بوجود جماعات مناوئة لتلك التي اختارتها كقاعدة أيديولوجية للحكم. وشرط هذا القبول هو خضوع هذه الجماعات للسلطات الحاكمة. مقابل هذا الخضوع تعطي الدولة لهذه الجماعات قسطاً وافراً مما يسمّى اليوم بالإدارة الذاتية الداخلية، إضافة إلى امتيازات وصلاحيات واسعة تعطى إلى زعمائها. ويسري هذا النظام على الشيع

(5) حول هذا الموضوع بالتفصيل، انظر: شفيق محسن، «التعددية في الشرق الأوسط، مقاربة تاريخية،» **مجلة التسامح**، عدد 12.

الإسلامية الأيديولوجية، كما يسري على الطوائف الدينية غير الإسلامية؛ المسيحية واليهودية[6].

أما في الإمبراطورية العثمانية فإن الديانة الإسلامية تقع في صلب الدولة، ولكنها تابعة له سياسياً. ففي مختلف المراتب والدرجات، رجال الدين هم موظفون مدنيون لدى السلطان، بمن فيهم شيخ الإسلام[7]، يتم من خلالهم سيطرة الدولة على المجتمع. أما مكسيم رودنسون فيتحدث عن وجود دين إسلامي، رسمي، سني، حنفي، يشكّل أساس القانون العثماني، إلى جانب ديانات شعبية أو جماهيرية أخرى، تمارسها جموع إسلامية منضوية في طوائف عدة تتمتع بمؤسساتها الدينية الخاصة[8]. كانت الإمبراطورية العثمانية كياناً سياسياً كوزموبوليتياً موحّداً ومتعدد الثقافات، حيث تتبع شرعية الدولة واستمرارها من الضمانات التي تؤمنها لحماية استقلالية هذا التنوع الثقافي، سواء أكان ذلك على صعيد علاقة الجماعات فيما بينها، أم على صعيد علاقة كلّ جماعة على حِدى مع السلطات العليا، أي الباب العالي. هذا الأخير لكي يؤمن التوازن المسكوني اكتفى بمراقبة المجتمع عن بعد، من دون أن يؤكّد ذاته بصفته ممثلاً لخصوصية محلية، إثنية أو دينية. وكانت فلسفة الحكم العثماني تقوم على اكتفاء السلطة المركزية بالحماية العسكرية لحدود الإمبراطورية، بينما يتم توزيع كلّ السلطات الأخرى. فالسلطة السياسية كانت بيد حكّام المقاطعات أو الولايات الذين يعود إليهم

---

(6) انظر: أحمد شلبي، **التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1983)، وعوني فرسخ، **الأقليّات في العالم العربي** (بيروت: دار رياض نجيب الريّس للنشر، 1994).

(7) أحمد عبد الرحيم، **في أصول التاريخ العثماني**، الطبعة الثانية (بيروت: دار الشروق، 1988).

(8) Maxim Rodinson, *Esprits et réalités* (Paris; Liban: IRFI, 1988).

مهمة تأمين الأمن والنظام العام في ولاياتهم ومقاطعاتهم. والسلطة المدنية والشؤون الاجتماعية، الدينية، والثقافية بيد الهيئة الدينية المتمثلة بالعلماء بالنسبة للرعايا المسلمين، والبطاركة والحاخامات بالنسبة للرعايا غير المسلمين. وهذا ما ساعد مختلف المناطق والجماعات، وعلى مدى قرون، على الاحتفاظ بخصوصيتها وأصالتها الفكرية والثقافية واللغوية، هذه الخصوصية والأصالة اللتان ستصبحان، في ما بعد، أساس القوميات الناشئة.

في الواقع، بُنِيَ النظام السياسي في الدولة الإسلامية على قواعد تختلف عن تلك التي بُني عليها النظام السياسي في أوروبا. ولكن يمكننا تسجيل الملاحظات الثلاث التالية: الملاحظة **الأولى**، هي أن طوال التاريخ الإسلامي كان هناك تفوق للسياسة على الدين. وهي خاصية يشترك فيها عالم الإسلام مع العالم الغربي. أما الملاحظة **الثانية** فتتعلق بالعلمنة، التي ظهرت في الغرب وازدهرت لأن المدى السياسي كان مستقلاً استقلالاً تاماً عن المدى الديني. أما في العالم الإسلامي فقد تحدّد المدى السياسي، في البدء؛ عن طريق وجوب إنشاء إمبراطورية ترتبط بتعريف الإيمان الجديد وشروط نشره عالمياً: فعلى الناس أن يطيعوا، وعلى الخلفاء والأمراء أن يحترموا شريعة الله، تحت إشراف العلماء. إلا أن هذا التحديد للسياسي قد تعرّض تدريجياً لتعديلات عديدة، توّجها العثمانيون بابتكار فلسفة جديدة للحكم جعلت منه مجالاً جغرافياً وهيئة مشتركة لِكُلّ المجتمعات الأوليّة التي يسيطر عليها عن بعد. كما أن هذه الفلسفة جعلت شرعية السلطة تقوم على هذا الاعتراف عن بعد بهذه التعددية. أما الملاحظة **الثالثة** فتتعلّق بالديمقراطية. فهي لم تبصر النور حتّى يومنا هذا في بلاد الإسلام، باستثناء الحالة التركية المشكوك بمستقبلها. فهل يعود ذلك فعلاً إلى الارتباط الوثيق المزعوم بين الزمني والروحي في

الإسلام، والذي يجعله عصياً على التغيير، ونقيضاً للإنسانوية العلمانية، وغير متوافق مع الليبرالية السياسية الغربية؟ نحن لا نعتقد إطلاقاً بصوابية هذا الرأي. وإنما نحن نتفق مع أصحاب الرأي القائل إن نظرية الإجماع قد أدّت حتماً إلى اختزال التنظيم الاجتماعي والسياسي للدولة العربية الإسلامية حيث لا تزال النتائج قائمة حتّى اليوم. فالخلاف السياسي، حول السلطة ومعها، هو أساس نشوء الفِرَق والطوائف في الإسلام. ولقد لجأت هذه الفرق إلى تغليف الطابع السياسي للخلاف بطابع ديني، فتحوّل الدين إلى أيديولوجيا. ولا تختلف نشأة الشيعة عن نشأة أي فرقة أخرى في الإسلام. فهي بدت، ومنذ انطلاقتها، حركة سياسية أكثر منها حركة دينية. غير أن قيام الدولة الصفوية في إيران عام 1502 شكّل تهديداً قوياً لوحدة مؤسسة الخلافة الإسلامية. لقد كان ذلك انعكاساً على نطاق واسع للأزمة الأيديولوجية التي سادت المجتمع الإسلامي آنذاك والمتمثلة بالخلاف الشيعي - السُنّي. وأحدث ذلك انقساماً شبيهاً بالانقسام الذي عرفته الكنيسة المسيحية في بدايات القرن الحادي عشر، والذي أدّى إلى انقسام العالم المسيحي إلى كنيسة شرقيّة وكنيسة غربيّة. وقام العثمانيون بتحديد العقيدة الرسمية للدولة: الإسلام السُنّي التقليدي الذي سوف يستمرّ حتّى نهاية الإمبراطورية. وترافق ذلك مع الاستقلال النهائي للإسلام الشيعي الإيراني. واعتبر كارل بروكلمان أن تأسيس الإمبراطورية الصفوية يعتبر بمثابة إرتقاء إيران إلى مستوى الدولة القومية. وأبدى خشيته من تحوّل الشيعية في إيران إلى مستوى الدين القومي[9]. ومع اعتماد الصفويين التشيّع الإثني عشر ديناً رسمياً للدولة، تحوّل العاهل الإيراني، من وجهة النظر الدينية، إلى رئيس

(9) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ط 11 (بيروت: دار العلم للملايين، 1988).

روحي وزمني معاً، عليه الحكم بالاتفاق مع علماء الدين، ومن واجبه حفظ الشريعة ونشر الإسلام. هذا الترابط العضوي، بين العاهل من جهة والبنيان الديني الشيعي من جهة ثانية، شكّل أحد العناصر الثابتة في التاريخ الإيراني خلال القرون الخمسة الماضية.

إن تحقيق الديمقراطية في الغرب لم يتم من دون إنجاز استقلال السياسة عن الدين وإعلاء شأنها بصفتها بديلاً منه. كما أن انصهار الأديان في الديمقراطية لم يتم من دون أن يحصل تحوّل ضمني في محتوى العقيدة. «في حين أن المسلمين يسعون إلى أسلمة الحداثة بدلاً من السعي إلى تحديث الإسلام»، بحسب تعبير صموئيل هانتنغتون[10]، فالإسلام على ما يبدو، وكما لاحظ الفيلسوف الألماني هيغل، يشكّل بنظر المسلمين، حتّى الآن على الأقل، «الإطار الذي يستقر فيه نهائياً توازن أصالة الروح في الشرق وتحقيق أقصى ما يمكن أن يدركه العقل الشرقي. وقد ولّد هذا التوازن، تدريجياً، درباً تاريخياً ثابتاً، أي طريقاً مسدودة. فعلى صعيد الشموليّة المجرّدة، لا يستطيع أي نظام مؤسساتي أن يستمرّ طويلاً. وبالمقابل فأي انهيار لا يمكن أن يكون نهائياً[11]، وذلك عن طريق اللجوء إلى ممارسة التعويض، أي إعادة التوازن الذي ما انفك يحدث باستمرار لصالح التراث. إن سياسة إعادة التوازن تشكّل أهم عنصر من عناصر الثقافة الإسلامية التي تلجأ إلى نتاج ما زال يتضخم. وهو نتاج المرجعيات التقليدية الذي تلجأ إليه كلّما واجهتها معطيات جديدة. فالمسألة المطروحة، بالأمس كما اليوم، لا تتناول رفض التجديد أو

---

(10) صموئيل هانتنغتون، **صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995).

(11) Michel Hulin, *Hegel et l'orient...*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1979).

تجنبه، بل جعله ممكناً باللجوء إلى ممارسة التعويض. أي مجابهة الغرب بحداثة خاصة بالإسلام عن طريق إحياء مبادئ الإسلام وجعلها مبادئ حداثة. وهو أمر في غاية الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً. ففي الواقع، «ما عاد هناك شيء يمكن التجديد فيه بحق إلا إذا وجدنا مستنداً لذلك في الكتاب والسُنّة»[12]، بحسب تعبير رضوان السيّد، في كتابه **الصراع على الإسلام**، حيث يرى أن إشكالية مطلع القرن العشرين كانت إشكالية كيف نتقدّم. وإشكالية الأربعينيّات والخمسينيّات هي الخيار أيّهما أفضل الاشتراكية أم الرأسمالية. وإشكالية الستينيّات والسبعينيّات هي كيف يمكن أن تبقى مسلماً. وإشكالية الثمانينيّات تتمحور حول الفكر الإحيائي الإسلامي في التأصيل. ويخلص السيد إلى القول إن كلّ هذه الإشكاليات انفجرت في التسعينيّات تعبيراً عن العجز عن مواجهة إشكالية العلاقة بعالم العصر.

في الواقع، لا يمكن للديمقراطية بمفهومها الغربي، أن تسود بمعزل عن العلمانية. ولا يمكن للعلمانية حتّى الآن على الأقل، أن تظهر في ظلّ الإسلام. فالصراع الذي نشهده اليوم يقوم بين الديمقراطيين والأصوليين، التحديثيين والتقليديين، الإحيائيين والسلفيين. وهو بعيدٌ جدّاً عن أن يكون صراعاً يدور بين العلمنة والدين، أو بين العلمانيين والإسلاميين. أمّا في الغرب فالصراع اليوم يدور بين الدولة والمجتمع المدني بعد أن بلغت عملية الفصل بين الحقل المدني والحقل السياسي حدّها الأقصى، وبعد أن تمّ الاندماج الكامل للدين في الديمقراطية.

د. شفيق محسن

---

(12) رضوان السيّد، **الصراع على الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004).

انقطاع في تاريخ فرنسا

العلمنة مصدرٌ من مصادر القلق التي تشغل بال فرنسا القلقة. هذا القلق هو ما أريد أن أحاول توضيح بواعثه وتاريخه. وتتضمن هذه المهمّة، كما سنرى لاحقاً، نتائجَ تذهب بنا بعيداً، من المنظار الذي نعتمده لوضعنا السياسي. ويقوم المنهج الذي سوف أتّبعه على تخصيص نطاقٍ عامّ للتفسير كنت قد تكلّمت عنه بإسهاب في موضع آخر[1]. لقد اقترحت التكلّم عن «الخروج من الدين» لكي أبيّن خصائص تيّار العصرنة، وذلك، بالضبط من أجل تفادي عبارات «العلمنة» أو «الدَنيوة». إنّ هذا التطوّر طال عموم المجتمعات الغربية، وبأشكالٍ شتى. أمّا في فرنسا، فقد سلك مساراً فريداً تعبّر كلمة «علمنة» تعبيراً جيداً عن خصوصيته. والمقصود هنا، هو تقدير هذه الخصوصية، في حال أردنا فهم التهميش الذي يصيب حالياً هذه الأخيرة، في الداخل والخارج على حدٍّ سواء. وهي تتغيَّر بسبب اندراجها في حيّزٍ قانونيّ أوروبيّ لا تجسّد هي فيه سوى حالٍ من

---

(1) Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*, bibliothèque des sciences humaines; ISSN 0768-0570 ([Paris]: Gallimard, 1985).

بين حالاتٍ أخرى. لكنّها، على وجه الخصوص، تعطّلت بفعل التحرّك الدائم للتاريخ والانتقال الذي يفرضه هذا الأخير على الأطراف التقليدية للمسألة. فالظاهرة مهمّة في حدّ ذاتها، وهي أيضاً أكثر أهمية لما تُتيحه من توضيحاتٍ بطريقة غير مباشرة. إنَّ فهم ديناميّة هذا العمل الخاصّ بإعادة التعريف، هو الانفتاح على مجالٍ مميّزٍ يتجاوز الحالة الفرنسيّة ومسألة العلمنة بالمعنى الحصري للكلمة، أي مجال التحوّل الأساسي الذي تشهده مُثُل الديمقراطية العليا وتطبيقاتها.

قدّم فصلُ الكنيسة عن الدولة، فصلُ الدين عن السياسة، دافعاً لتعظيم السياسة. وأجّجت المواجهة مع فريق الانصياع إلى المقدّس معركة الحريّة. وأدّت إلى فهم مُتسام للنظام الذي يمكّن البشر أنفسهم من وضع قوانينهم الخاصة بهم. إنّ هذا التغيّر في السيادة التي تمتد جذوره إلى الماضي السحيق، هو الذي يكوّن ولا شكّ الأصالة الأساسيّة لهذا البلد على المدى البعيد. فهذا التغيّر هو الذي جعل منه المختبر الأساسيّ للابتكار الديمقراطي.

ولا بدّ لنا من قياس ما ندين به لهذا التنافر بين التشبّث بالدين والتَّوْق إلى العلمنة لكي نتمكّن، عبر دراسة التناقض بينهما من تقييم ما يصيب تقاليدنا من تزعزع منذ ربع قرن. وما تغيَّر في البداية ليس الجمهورية، بل نقيضها، هذا الذي كان عليها أن تحدّد نفسها ضّده. وفي لحظةٍ تقع ربما حوالى العام 1970 أو بعده بقليل، نجونا، من دون أن نعي ذلك من قوّة الجذب التي كانت ما زالت تشدّنا إلى الفلك الربّانيّ، حتّى من بعيد. فلم يعد بمقدور أحدنا بتاتاً، باعتباره مواطناً، أن يتصوّر نفسه مسيّراً من قبل العالم الآخر. إنَّ دولة الإنسان هي من صنع الإنسان، إلى درجة أنه بات ـ اعتباراً من هذه اللحظة ـ يُعتبر كُفراً في نظر المؤمن الأكثر حميّة بيننا، إشراك فكرة الله في

الترتيب الذي يجمعنا وفي القلاقل التي تفرّقنا. لقد أصبحنا، باختصارٍ شديد، ديمقراطيين مفرطين في التجريد.

هُنا يكمن التحوّل الخفي الذي بدّل جذريّاً العلاقات بين من كان يؤمن بالسماء ومن لم يكن يؤمن بها. ولكن، مع هذا التوزيع الناظم، ذهبَ مفهومُ الدولة بكامله مع من كان يجد نفسه مأخوذاً بهذا التيّار، ووجد الصرحُ المدنيُّ الذي كان معدّاً ليقف في وجه التبعيّة الميتافيزيقية أنَّ قواعده بدأت تتفكّك. بذلك، يأتي هذا الحدث السريّ الذي لا تلحظه سجلاتُ الأحداث التاريخية ـ ولسببٍ وجيه هو أنه لا يمكن الإحاطة به إلا بصورة غير مباشرة ـ ليشكِّل انقطاعاً عميقاً في تاريخ فرنسا. والآن، لا تزال تداعياته تُباعِد بيننا وبين مَوروثات قرنين كاملين من الفكر السياسي.

إنّ ما نشاهده اليوم من خلال التحوّل وما وراء التحوّل في العلاقة بين الدولة والدين، وبين الجمهورية والديانات، هو تحوّلٌ يصيب الديمقراطية برمّتها، وأيّ تحوّل ـ أنّه تغيُّرٌ مفاجئ في اتجاهها. ويقدِّم التناقض في السياق الفرنسي صورةً أخّاذةً عنه. ووددت الاستفادة من ذلك. هكذا، أوصلني البحث في مسألة العلمنة إلى تحليل التحوّل الاجتماعي والسياسي الذي نُبحِر في مياهه. ووجدت في ذلك سبيلاً لم أكن أشك منذ البداية في غزارة مادّته، قادني إلى ما يبدو لي أنه مركز انتشار العلمنة، وكذلك مصدر المعضلات التي تُغرقنا فيها. إن المنظار المشوّه للخصوصيّة الفرنسية، الذي يقع بين الضياع الذي يفرض علينا أن نراه وإعادة التأسيس التي يدفع إلى الأمل بها، هو أيضاً ركيزة مهمّة لمُساءلة مستقبل الديمقراطيّة وإشكاليته.

ينبثق هذا الكتيّب من محاضرةٍ ألقيت في شهر آذار/ مارس 1996، بدعوة من «حلقة كوندورسيه» (Cercle Condorcet) في باريس. وأنا أشكر منظّمي هذه المناسبة، وعلى وجه

الخصوص جان بوسينسك (Jean Boussinesq) وميشال مورينو (Michel Morineau)، على استضافتهم لي، كما أشكر المشاركين في المناقشات الغنيّة والقيّمة التي تلتها. لقد تمّ نشر النسخة الأولى الارتجاليّة لهذا النصّ والنسخة الثانية المصاغة في العدد الشهري **للرابطة التعليمية** (*Ligue de l'enseignement*)، عدد 44، كانون الأول/ ديسمبر 1996، والتتمّة في العدد 58، نيسان 1998، تحت عنوان (Les Idées en movement). ويعود الفضل في النسخة النهائية التي تمت مراجعتها بدقة وعناية إلى الانتقادات والاقتراحات التي قدمها كلّ من: ماري - كلود بلي (Marie-Claude Blais)، وكرزيستوف بوميان (Krzysztof Pomian) وصوفي إرنكت (Sophie Ernct)، إذ تكرّموا عليّ بقراءتها قراءةً لا تساهل فيها. وأنا هنا أعبّر لهم عن جزيل شُكري.

المكان والزمان

ثلاث ملاحظات أوليّة قبل الدخول في صميم هذه الرؤية التاريخيّة الموضوعية.

1. تدور الملاحظة **الأولى** حول الإطار التفسيريّ الذي أقترحه بخصوص طبيعة مسار هذا الخروج من الدين. إنَّ الخروج من الدين لا يعني التخليّ عن المعتقد الدينيّ، وإنما الخروج من عالم يكون الدّين فيه بحدّ ذاته مُنظِّماً بنيوياً، يوجّه الشكل السياسيّ للمجتمعات، ويعيّن البُنية الاقتصاديّة للرباط الاجتماعي. وهذه القضيّة تندرج، إذاً، في إطارٍ يتناقض مع فهم الظاهرة الدينيّة من منطق البِنية الفوقيّة. فالمجتمعات الخارجة على الدّين هي بالتحديد المجتمعات التي يمكن فيها اعتبارُ العامل الدينيّ بنيةً فوقية بالمقارنة مع بنيةٍ تحتيّة تعمل في غيابه على نحو تامّ ـ وهذا خطأ، بيد أن خِداع النظر هو ملازم لبنِية المجتمعات الحديثة. وبالمقابل، في المجتمعات التي سبقت هذا الحدث، يُشكل العامِل الدينيّ جزءاً لا يتجزأ من النشاط الاجتماعي. فالخروج من الدين هو، في المحصلة، الانتقالُ إلى عالم يستمرّ وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكلٍ سياسيّ وتنظيم جماعيّ لم تعد تُعنى بتحديدهما.

وأضيف إلى ذلك ـ وهذه هي نقطة الحسم في جوهر المسألة ـ أنه يوجد في هكذا انتقال تحللٌ وتحوّلٌ في داخل الرباط الاجتماعي وفي داخل التنظيم السياسيّ لما كان يُقدَّم في شكل دينيّ في المجتمعات السالفة.

إنني أتناول مِثالاً استراتيجيّاً يتعلّق بالنقطة الأشدّ وضوحاً في نظام المجتمع، وهي قمّة الهرم. إنّها نقطة عُدَّت عُموماً، وطوال ما يُقارب خمسة آلاف سنة، وابتداءً من ظهور «الدولة»، نقطةَ الوصل بين السماء والأرض. أعني بذلك المَلكيّة وما طرأ منذ قرنين من الزمان على العلاقة بين السلطة والمجتمع، عندما خلع المجتمع الملكية عن قيادته وشرع في إرساء نفسه كمصدرٍ لِكُلّ سلطة. هذا المثل يجعلنا نلمس في البداية إلى أيّ مدى كان الدّين في العالم السابق الذي تخلينا عنه يُسهِم في تنظيم الجماعة. ما هو المَلك، في الحقيقة، إن لم يكُن حشداً من الدين ذا وجهٍ سياسيّ؟ مَن يقول بالمَلك، يقول بالتبعيّة المجسّدة والمترجمة في الشكل ذاته للسلطة. إنّها تبعيّة متغلغلة، انطلاقاً من نواة السلطة، حتّى في داخل أصغر فروع الرابط الاجتماعيّ، على هيئة ارتباط تسلسليّ من الأدنى إلى الأعلى. بَيد أنّ العبرة الرئيسة من هذا المِثال، وما يمثّله من رمزٍ مُعبّر، هي تبيان أنّ حجم الغيريّة التي يحملها العامل الدينيّ لا يضمحلّ فجأةً وبسِحر ساحر عندما نتخلى عن السلطة التي تجد مبرّرها في الدين. كانت السلطة مُنزَّلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض ـ الثوّرة الإنجليزيّة وبعدها الثورة الأمريكيّة، ثمّ الثوّرة الفرنسيّة ـ ووضعتها على مستوى الإنسان. أكثر من ذلك، سوف تعمل تلك الثورات على جعل السلطة تنبثق من تحت عوضاً عن الإتيان بها من فوق، وسوف تجهد على إنشائها بناءً على فعلٍ واعٍ ينبع من إرادة المواطنين. كانت السلطة تجسّد ما يفوق قدراتنا، وهي

لن تكون بعد اليوم إلا مُمثلةً لطموحاتنا. سوف ندعوها بـ «التمثيليّة»، أي أنّه ـ بالمعنى الحصريّ لهذه الكلمة ـ ليس لها من كُنهٍ آخر سوى ما تمدّها به رعيّتها.

في الظاهر، لا يوجد شيء مشترك بين هذه السلطة والأخرى. هناك هوّة ميتافيزيقية تفصل بينهما. ومع ذلك، هنالك شيء يجمع بينهما. لدرجة أنّ المسار التاريخيّ لأنظمتنا التمثيليّة لا يُمكن فهمُه فهماً تاماً إلا بدءاً من اللحظة التي نرضى فيها بأن نعتبرها ثمرة تحوّلٍ للبُنِية القديمة للتمثيل. بين التمثيل التجسيديّ في زمن الآلهة والتمثيل التفويضيّ في عالم المُواطنين المُتساوين، نجد العناصرَ نفسها التي تعمل بشكل مختلفٍ وبتوزيع مختلف. ومن الضروريّ الأخذ بمجموع العناصر في حال أردنا فهمَ الغرابة المحيطة بماكيناتنا السياسيّة. لأنّ المَلك هو أيضاً ممثلٌ، على طريقته: فسُلطانه لا يكون متيناً إلا بقدر ما يعكس سلطةً عُلويّة تُخوّله الحلول بين البشر محلّ النظام الإلهيّ الذي تجتمع في قبضته كلّ الأمور. هنا، يكمن نظام نستطيع وصف قواعده كما يلي: إنّه يستمدّ السلطة من الآخر لكي ينتج الشيء عينه. والواقع أنه يَنتُج من هذه الشخصنة للمُغاير المُطلق التي تجريها السلطة التحامٌ بين طرفين منفصلين ميتافيزيقيّاً: فمن خلال الوِساطة المَلكيّة، تلتحم الجماعة البشريّة مع أصلها الغيبيّ في الوقت نفسه الذي تتماثل فيه، جسديّاً، مع السلطة التي تسيّرها ـ يسكن الجسم السياسيّ في جسم الملك. أمّا أنظمتنا، فتنبثق من منظومةٍ تعمل تماماً على عكس ذلك: السلطة تمثّل نفسها، غير أنها تنتج الآخر. إن السلطة الديمقراطية تنتشر تحت طالع «المثوليّة»: فهي ليست سوى تعبيرٍ عن المجتمع، والمجتمع يمثّل نفسه بنفسه من خلالها، ومن داخل ذاتها. باستثناء أنّ هذه العمليّة تفترض ابتعاد السلطة، أي تمايزها البيّن عن المجتمع. هذا هو الشرط الذي يجعل من الممكن التحقق من نسبة التماثل بين هذين القطبين.

فالديمقراطيّات المعاصرة لم تجد سبيلاً إلى الاستقرار إلا بدءاً من اليوم الذي اكتشفت فيه أنّه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلاً من البحث بلا جدوى عن التطابق. فالارتباط الميتافيزيقيّ بين السلطة والمجتمع أبعد من أن يُقرّب بينهما، بل هو عمليّاً يفصل بينهما. وكلمّا توفّرت المطابقة بينهما في الجوهر، كلمّا ازداد الفارق الوظيفيّ بينهما[1]. هذا يعني أنّ الغيريّة المُستبعدة لصالح تفوّقٍ مِعياريّ عادت لتنبثق من جديد داخل الآلية السياسيّة نفسها، بصورة غير مرئيّة، وغير معروفة بالنسبة للمعنيين بها، ولكن بفاعليّةٍ شديدة. إن ما كان يتّخذ مظهراً دينيّاً بحتاً نراه مجدداً وبشكل عملانيّ في قلب الرابط الجماعيّ.

إنَّ الخروج من الدين هو على أبعد تقدير تحويلُ العنصر الدينيّ القديم إلى عنصرٍ آخر غير الدّين. وهذا هو السبب الذي من أجله أطعن في مختلف أنواع «العلمنة» و«الدَنيوة». إنّهما لا تأخذان بالحسبان المؤدّى النهائي للسياق. ويجب التنبّه إلى أن هذين المفهومين هما من أصل كَنسيّ. إنّهما يتأتّيان من محاولة المؤسسة الكَنسيّة تحديد نفسها عن طريق التّضاد. فهما يشيران إما إلى ما هو ليس كنسيّاً، وإما إلى ما يخرج عن قوانينها. ويبقى لهما من هذه المرجعيّة الكنسيّة تقييد خطير للمبدأ، وهو أنهما لا ينجحان إلا في الإيحاء باستقلاليّة بسيطة للعالم البشري تجاه التأثير التشريعي للعامل الدينيّ. بَيد أنّ الأمر يتعلق بما هو أكثر من ذلك بكثير وبما هو غير

---

(1) أنا أرسم هنا الخطوط العريضة لمسارٍ اجتهدت في تقديم صورةٍ عنه أوسع وأشمل في الكتاب التالي. انظر: «La Représentation après la religion,» dans: Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs: La Souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1995), pp. 280-286.

ذلك تماماً: المسألة هي إعادة تأليف العالم البشري بمجمله عن طريق إعادة الاندماج، والانصهار وإعادة التكوين لما يضفي على هذا العالم، خلال آلاف عدّة من السنين، هيئة الغيريّة الدينيّة.

2. تهدف ملاحظتي **الثانية** إلى تصحيح ما أتيت للتوّ على ذكره، وإظهار الفروقات الدقيقة فيه وإتمامه. فأنا أطعن بالقدرة التفسيريّة أو الإدراكية لأنواع «العلمنة» أو «الدَنيوة»، لكنني لا أنكر عليهما القدرة الوصفيّة. ودما في نظري لا يلامسان عُمق هذه الظاهرة التّي تشكل أصالة عالمنا ـ غير إنّني أتقبّل لأنهما يصفان ظاهره على نحوٍ ملائم. إنّهما يقومان بعملهما على مستوييهما. إنّهما لا يستنفدان المسألة، هذا كلّ ما في الأمر.

من الناحية الوصفيّة، إذاً، نحن نواجه، على مستوى القرون الماضية الأخيرة، انقلاباً من حال الهيمنة الكليّة والجليّة للعامل الدينيّ إلى حالٍ يُمكننا القول عنه بأنه يجعل دورَ العامل الدينيّ ثانويّاً وخاصاً، وذلك بالارتباط مع هذه الظاهرة الأخرى التي تميِّز الحداثة السياسيّة ألا وهي الفصل بين المجتمع المدني والدولة.

إنّها تجعله ثانويّاً: نقصد بذلك أن التنظيم المؤسَّساتي والقواعد الشكليّة للعيش المشترك تُعدّ نتيجةً لتداول الموطنين وإرادتهم. وبإمكان هؤلاء المواطنين الإعلان عن موقفهم والاختيار بموجب قناعاتهم الدينيّة، إنما على أساس الاعتراف المُسبق بأن التنظيم السياسيّ لا يُحدَّد سلفاً بالدّين ـ فالدّين، بهذا المعنى، ليس أساسيّاً ولا شائعاً، والتنظيم السياسيّ لا يسبق إرادة المواطنين ولا يعلو عليها لأنّ قناعاتهم تُعدُّ شخصيّةً بالجوهر. كذلك، لا يخضع التنظيم السياسيّ لغاياتٍ دينيّة: فهو على العكس من ذلك يجب أن يُفهَم بطريقةٍ تسمح بتعايشِ غاياتٍ عدّة مشروعة. بهذا المعنى، إن لم يوجد فصلٌ قانونيّ بين الكنيسة والدولة، فعلى الأقلّ هناك انفصالٌ

من حيث المبدأ بين العامل السياسيّ والعامل الدينيّ، كما هناك ضرورةٌ لأن تكون الدولة حيادية تجاه الدين.

إنَّ الأعمال الحديثة لجان بوبيرو (Jean Baubéraut) وفرانسواز شامبيون (Françoise Champion) قد سلّطت الضوء بشدّة على ازدواجيّة الأوجه التي اتسّم بها هذا التحرّر إزاء سلطة العامل الدّينيّ في التاريخ الأوروبي، وهي ازدواجيّة تسمح بإضفاء معنى محدّداً لمفاهيم العلمنة (Laïcisation) والدَنيوة (Sécularisation). من جهةٍ، هناك أوروبا العلمانية، في بلدان كاثوليكية تتميّز بالمذهب الواحد، حيث لم يُتَح للحقل العام المتحرِّر من نُفوذ الكنيسة الرومانية أن يظهر إلا عبر تدخّل إراديّ، بل تدخّل جراحيّ من قبل السلطة السياسيّة. وعلى ضوء هذه التنازعيّة، يقوم التأكيد على فصل الكنيسة عن الدولة، والحقل السياسيّ عن الحقل الاجتماعيّ، والعامّ عن الخاصّ، وكلّها أجزاء تطمح إلى اتخاذ موقع لها بشكلٍ مترابطٍ ومتزامن. ومن الجهة الأخرى، هناك أوروبا الدَنيوة، في أرضٍ بروتستانتيّة، رجح فيها إدراجُ الكنائس الوطنيّة بصورة مستمرّة في الحقل العامّ، وذلك بفضل القطيعة مع روما. إننا نشهد بالأحرى، في مثل هذه الحالة، تحوّلاً مُتزامناً للدين ولمختلف مجالات النشاط الجماعيّ. وهنا، تُحدِث الانقساماتُ بين التقليد والحداثة انشقاقاً متشابهاً في الكنائس وفي الدولة عوضاً عن أن تخلق الشِّقاق بينهما. وتتقدّم هذه الحركة على طريق تفريغ العامل الدينيّ من محتواه[2]. وتبقى مكانة الدينيّ ثابتةً رسميّاً، غير أنه يفقد شيئاً فشيئاً قدرته على إصدار التعليمات.

---

(2) أكتفي هنا بإعطاء نظرة جامعة عن التطوّرات التي عرضَتْها فرانسواز شامبيون (Françoise Champion) في جدول مفصّل، بلد تلو البلد، والذي لا يسعني سوى إحالتكم إليه. انظر: Françoise Champion, «Entre laicisation et sécularisation. Des Rapports église-état dans l'europe communautaire,» *Le Débat*, no. 77 (novembre-décembre 1993).

3. تتعلق الملاحظة **الثالثة** بزمننا الحالي والذي نحاول فيه أن نوضّح معطيات الحال التي نعيشها. ولا يكفي هنا الحديث بصيغة الماضي، كما لو إننا قد بلغنا هذا الوضع بعد أن اجتزنا حقبةً تاريخية ولّت. فالخروج من الدين لا يزال مستمراً. بل نحن نجد أنفسنا على درجة لافتة من انخفاض الوتيرة. لذا، يكون من الأساسيّ اتخاذ الاحتياطات اللازمة تجاه ذلك. وهنا يكمن فعليّاً بيت القصيد.

وما يشهد على تلك الحال من انخفاض الوتيرة الوهَن الملحوظ الذي يصيب الكنائس القائمة والانتساب إلى المذاهب الدينية، في هذه الحقبة الأخيرة - في أوروبا على كلّ حال. ولا يمكن أن يمرّ هذا الاستثناء الأوروبيّ، الظاهر على الأقلّ، من دون طرح كلّ أنواع الأسئلة، لكنني لست الآن بحاجة إلى أكثر من هذه الثابتة: إن الخروج من الدين يتواصل من حيث كان قد ابتدأ. بل هو يصل إلى نِسَبٍ مُذهلة دفعت بأحد المراقبين إلى الحديث عن «تحوّل في الثقافة الأوروبيّة»، بينما ذهب آخرون إلى حدّ التساؤل عمّاً إذا لم نكن نشهد ما يُطلق عليه، بقوّة، في اللغة الإنجليزية تسمية (the unchurching of Europe)، أي «حِرمان أوروبا من الكنيسة». وسوف يكون مملاً أن نعدِّد، في البلد تلو الآخر، المعطيات التي تسجِّل بطرقٍ متقاربة، ووسط ظروفٍ مختلفة جدّاً، انهيارَ العِبادات، والتراجعَ في الانتسابات، وتناقصَ الإرشادات الربّانيّة، وقبل كلّ شيء ربّما، اضمحلالَ المؤسسات الدينيّة(3).

---

(3) نجد بسهولة حالة مُعاصرة من المشاهدة والتفكير العميق في العدد المشترك من: *Identités religieuses en europe*, recherches. Série changement social en europe occidentale; ISSN 1258-4010, sous la dir. de Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (Paris: Ed. la Découverte, 1996).

إن عبارة «Tournant de la culture européenne» تعود لـ جان كركوفس (Jan =

فالكنائس لم تعد فعليّاً تتمتّع بالسلطة في تحديد الإيمان، ولا نقول في فرض أركان العقيدة، وذلك حتّى في نظر أولئك الذين لا يزالون يعتبرون أنفسهم أتباعها المخلصين. وهي أقلّ شأناً من ذلك بكثير في ما يتعلق بتحديد الخَيارات السياسيّة أو ضبط الأخلاق. وهذا يعني أنّ التغيير لم يكتفِ بالظهور بمظهر عدم الارتباط أو عدم الإيمان، بل إنّه بلغَ صميم الظاهرة في شكلها الموروث ليشمل أيضاً شروطَ استقامة المعتقد. لقد أدخل هذا التغيير الفردانيّة في المعتقد والشخصانية في الإحساس، حتّى داخل الأنظمة القائمة على التقاليد، ولدى الأتباع الخاضعين لها. إن مسار الخروج من الدين ـ وسوف نعود إلى ذلك في ما بعد ـ يقوم الآن بتغيير الدين نفسه في نظر أتباعه. وهذه كلها سِماتٌ تجعلنا نفكّر بأنّ لها مستقبلاً كبيراً، في نهاية الأمر، اللهم إلا إذا استجدّ طارئٌ ما، فهي تبرز بشكل مبالغ فيه لدى عنصر الشباب.

ولكن الإشارة المعبّرة جداً، والمقنعة جداً، كي لا نقول الصارخة جداً، على هذا النضوب الحادّ للأصول، تقبع خارج الحقل الدّيني، بالمعنى الدقيق للكلمة. إنّها تنجم عن انهيار بدائل الدّين التي تمّ إعدادها منذ القرن الفائت.

أنا أفكّر بالدرجة الأولى في الزوال السّهل والبسيط لما يمكن أن نسمّيه «ديانات دنيوية»، ليس من دون أسباب وجيهة، ولو كان التعبير يقتضي تحديده بدقّة. نحن نميل، حتماً، إلى تفضيل البدايات

= Kerkhofs)، ومسألة «The unchurching of Europe?» طرحها: Sheena Ashford and Noël Timms, *What Europe Thinks: A Study of Western European Values* (Aldershot; Hants; England: Brookfield, Vt., USA; Dartmouth, 1992).

في ما يتعلق بالدين عند الشباب، أشير إلى أعمال: Yves Lambert, «Les Jeunes et le christianisme: de grand défi,» *Le Débat*, no. 75 (mai-août 1933).

عندما نستعرض التاريخ، ونتجاهل كثيراً دلالة النهايات ووزنها. ومع ذلك، فإن الحدَث الروحي الكبير الذي شهدته نهاية هذا القرن قد يكون خاتمة مرحلة. لقد رأينا، بأمّ أعيننا، موتَ الإيمان الثوريّ في الخلاص الدنيويّ، ومن دون أن نأخذ حقّاً في الاعتبار مدى أهميّة هذا الحدث. لقد رأينا زَوال احتمال تقديس التاريخ ـ لأنّ انحلال موضوع الاعتقاد نفسه هو الذي أدّى إلى موت القضية الشيوعيّة، أكثر مما أدّى إليه التكذيبُ الذي وجّهه الواقع إلى هذا الاعتقاد. ومن الواجب علينا أن نتصوّر وضعَنا الدّيني من خلال هذا الزوال. فهو ينهي مرحلةً دامت قرنين من الزمن جاءت فيهما الالتباسات العظيمة لتشهد، إذا لزم ذلك، على أنَّ خُروجَنا من الدّين لا يسير بخطٍّ مستقيم.

لا شيء يتعارض مع الفكر القائم على التبعيّة أكثر من الفكر القائم على التاريخ، كما وُضِع بعد العام 1750. فعلى عكس الدَّيْن الذي يدين به البشرُ لِما يسبقهم ويفوقهم، يرتكز هذا الفكر على الإقرار بأنشطتهم الخلاقة في سائر الميادين، مثل العلوم، والفنون، والاقتصاد، والسياسة. وهو يقف ضدّ الماضي، زمن التراث والتقاليد التي يقدّرها الفكرُ الديني، وذلك ليفرض المستقبل، زمن التقدّم والمشاريع، كأفقٍ جديد للتجربة الجماعية. ولن نستطيع في هذا الصدَد أن نشدِّد بما فيه الكفاية على الاختلاف ما بين الدين والأيديولوجيا، في حال عَنينا بالأيديولوجيا الخطابَ النمطيّ للحداثة حول وعود المستقبل، وعرضها لطبيعة مصير المجتمعات ومقاصدها أو نهاياتها، وذلك على قاعدة الوعي التاريخي. ولكن قد يعترض من يقول: ومسألة عقيدة الأخرويّات؟ هذا اعتراض سطحيّ. فالواضح أن «التاريخ» المقصود ليس هو نفسه. وفي مجال تسيير العالم الدنيوي وتوجيهه، لا يقوم مفهوم «يوم الحساب» إلا على حُكم الله الذي لا

يُمكن سبرُ أغواره، وهو لا يرتبط بأيّ علاقة مع الآثار المتراكمة التي تنتج من الأفعال البشرية، ولا مع ما يترتب منطقياً على ظهور هذه الآثار. ومن المفيد أن يُذكرَ هذا الاعتراض، بل لا بدّ من أن يُذكر، على الرغم من كلّ شيء، لأن هذه الطريقة في التفكير المتناقضة مع المظهر الديني ستصبح أيضاً موجِّهةً لإعادة تَشكّل العامل الديني المُعاصر، وهذا ضمن نطاق عقيدة الخلاص «عن طريق» التاريخ، فتصالحُ الجماعة البشرية مع ذاتها، بكلّ ما تفيض به الكلمة من معانٍ، هو ما نحن موعودون به كمحصّلةٍ ضرورية لمسيرتها في الزمن.

كان التاريخ صانعاً للتجديد. وبفضل المادّة التاريخيّة، فإنّ ورثةَ كانط (Kant) غير الأوفياء له، في الفلسفة الألمانية تجاوزوا، حوالى العام 1800، الحظر الذي فرضه على معرفة ما فوق المحسوس. فالتاريخانية هي التي أعاد هيغل من خلالها التجربةَ الإنسانية إلى دائرة المُطلق، وكان يردّ المُطلق في الوقت نفسه إلى داخلِ الزمن البشريّ. إنَّ الصور المتعاقبة والمتناقضة التي تكوّن صيرورتُها المسرحَ التاريخيّ يجب أن تُفهَم كمحطّاتِ إلهام. أنّه إلهامٌ نشاهد اليوم الفصلَ الأخير منه، لأننا نعيش نهاية التاريخ، ولأن نهاية المطاف تتلخص في ما سيؤول إليه العقلُ في معرفة الذات. إنّني أشير إلى هذا الفصل الأخير بالحدّ الأدنى من التحديد لأنه أساسيّ وفاصلٌ. نحن نخرج منه، بكلّ معاني الكلمة، ونحن نأتي منه، ونحن في صدد النجاة منه. إنّه يجعلنا نشهد ابتداعَ قالبٍ فكريٍّ للحداثة هو أقوى القوالب الفكريّة. وليس لقوّة الجذب الخاصّة به سرّ حقيقيّ في نظري: إنّها ناجمة عن جمع الأضداد. فهو يوالف بشكلٍ دائم بين القديم والحديث، والإيمان والكُفر، والتفوّق والمُثوليّة. وهو يخصّ الجهدَ البشري، مُكتشِف سرّ

الوجود، بفاعليةٍ وإدراكٍ لم يتمّ الاعتراف له بهما أبداً من قبل. وهو يُشيد بمأثرة الحرية، ولكنْ من أجل أن يُضيف إليها ضرورةَ السير ومسالكَ العقل الذي يخفّض صانعي الأحداث إلى مستوى الأدوات للمخطَّط الإلهيّ. وهو يضع مصيرَ هذا الاكتشاف للذات وسط صيرورة المستقبل، فيجعل منه محصِّلةً وخاتمةً لمُجمل الحبكات والمُناورات التي مرّ بها عملُه المتعدّد الجوانب. ولكنَّ ذلك في سبيل أن يَرفَع، من جهةٍ أخرى، هذه اللحظة الحاسمة إلى مرتبة تمجيد الاتحاد في الذات في ظلّ الحقيقة المتكوّنة من كلّ تلك الأمور التي نقول عنها بكلّ حقّ إنّها تقديسٌ للتاريخ. في كنههِ، يلتقي الحِراك المثوليّ للتاريخ والإدراك المُتسامي له، وفيه يتّحدان، وفيه يكتسب غيرُ المرئي حُضوراً محسوساً.

المدهش في هذه الحقبة هو تواجد الخروج من الدين مع العودة إلى اكتشافه. ويترافق الأمران سويّة في سيرهما. من جهةٍ، هناك المجهود التنظيريّ الأشدّ جرأةً ومنطقيّة من أجل الغوص حتّى النهاية في اكتشاف التاريخانية ـ هذه التاريخانية التي تُعدُّ مساراً تتكوّن عبره البشرية ذاتياً، وتعي نفسها بنفسها. ومن جهة ثانية، هناك، في وسط هذا المجهود، ومن الجانب الديني، انبعاثُ معنى يحدِّد من الخارج سلوكَ البشر، ويحدِّد خصوصاً فكرة الاجتماع النهائي بين البشريّ والإلهيّ، وفكرة توجيه هذا التاريخ الذي نصنع فيه أنفسنا بمواجهة أنفسنا، نحو حلّ كلّ متناقضات العلم المطلق وسِلمه الأزليّ. وهذا التحالفُ مدهشٌ لا سيّما وقد رأيناه يحيا من جديد عند المؤلّف الذي أراد تحطيمه ورغماً عنه. فمع أن ماركس شخّص ذلك بوضوح لدى هيغل، وأخضعه لنقدٍ لا شفقة فيه، فإنّ رغبته في التخلص من هذه الظاهرة لا تؤدّي به إلا إلى العودة إليها. ومع ذلك، فإنه لا ينزع فقط عن الديالكتيك الأسمال اللاهوتية التي لا

تزال تلبسُها عند هيغل، ولا يدمّر فقط الصرح السياسيّ «للدولة الإلهية ـ الدنيوية»، إنما يبدّد أيضاً النورَ الخافت لدور العبادة، المناسب للمخادعة، بأن يُدخِل فيها النور الساطع للحقائق الدنيوية، والحقائق الفظّة لرأس المال، وللصناعة، ولصراع الطبقات. وهذا تقدّمٌ مُذهل في المعرفة الملموسة لما سيحصل في المستقبل، هذا المستقبل الذي يظل على الرغم من كلّ شيء مسكوناً بالشبح الذي يلاحقه. إنَّ العودة الظاهرة للتفسير التاريخي لا تمنعه البتة من أن يكون محكوماً، في الواقع، بالمنطق المثاليّ للمصالحة الآتية. ولا شكّ في أن العامل الديني الذي استبعده ماركس بشكل كامل، يصبح حاضراً عنده في نهاية الأمر أكثر مما هو حاضر عند هيغل، وذلك تحت عنوان الانقلاب الثوريّ. فالتاريخ يتجه من خلال النهاية الكارثيّة التي ترتسم في الحاضر، نحو الآخر المختلف عنه. إنّه يعِد بما هو نقيضه. وفي نقيض خصومات الأمس، التي هي جاهلة لرهاناتها، يقودنا التاريخ إلى حلّ سرّه الخاص به، وإلى بشرية تتحكّم بالكامل بمصيرها. كلّ شيء يحصل وكأنَّ المعارضة الصريحة للدين والواقعية في تقويم الصراعات الحاضرة تكتفي بالمزيد من الإيمان القرباني في غيريّة المستقبل.

نرى هنا الصعوبة في إطلاق تسميةٍ مناسِبة على هذا الهجين. فكلمة «أيديولوجيا» تنجح في تأكيد الفرادة الحاسمة لإعادة التوجيه الدنيويّ المُعاصر، والذي يتأرجح خارج عصر الآلهة. لكنها غير مناسبة لأنها لا تؤدّي معنى إعادة الضخ المحتمل لمجموع العقائد المتعلّقة بالعالم الآخر في إطار نظرية الامتداد التاريخي، وهو محتمل، ولكنه ليس ضرورياً بتاتاً: إذ إن هناك أيديولوجيات لا تشتمل على أخرويات. وإذا كان مفهوم «الدين العلماني» يتضمَّن هذا البُعد، فإن له السيّئة المقابلة، وهي أنه ينزع إلى حجْبِ خُصوصيّة

نمطٍ من التفكير لا يستعين بالدين إلا على مَضض، وذلك بإدارة ظهره له في الجزء الأكثر تعارضاً معه. وهذا المفهوم يقود بسهولةٍ إلى فكّ العلاقة الصميميّة أو التحالف المخالف للطبيعة القائم بين العصر والدين، والذي يشكّل روحَ هذه الظاهرة. فـ «الديانات العلمانية» ليست مثل الديانات الأخرى، بل هي أديانٌ لا تريد أن تكون مثيلاتها ولا ينبغي لها ذلك، والمسألة كلها تنحصر في أن نأخذ في الحسبان، وبالتساوي، كلا الجانبين اللذين تتوزع بينهما هذه الديانات العلمانية.

بالمقابل، ما أراه مؤكّداً هو أن هذه الاتفاقات التسوويّة، ومهما أطلقنا عليها من تسميات، تبدو كالحلم المزعج. الموضوع هو ليس موت الفينيق، الذي يعِدنا بعودةٍ مُدوّية بعد غياب موقت. لقد تلاشت هذه الاتفاقات وتعرّض جَوهرها نفسُه للنقض. لقد انتهت المرحلة الانتقالية التي تنتمي إليها. إنّ تقدّم الزمن هو الذي جعل منها اتفاقاتٍ غيرَ ثابتة. فنحن نعيش بالضبط نهاية التاريخ الذي انتهى - هذا التاريخ الذي يُنظر إليه على أنه انتهى. لقد أصبح من المستحيل بالنسبة إلينا أن نُدرك المستقبلَ تبعاً لحلٍّ إجماليّ تصالحيّ يقدِّم إلينا المخرج النهائيّ، ويُشرّع في الوقت نفسه الباب على مصراعيه أمام حقبةٍ يعيش فيها الناس أبهى حالات وعْيهم لذاتهم. ليس بسبب حِكمةٍ تفوق حكمةَ أجدادنا، وإنما بسببِ النُّضج أو العُمْق في شُعورنا بالتاريخ. ذلك لأنَّ هناك تاريخاً للوعي التاريخي. وهذا التطور هو الذي كفَر بمعاقل الأبديّة الوهمية الشيوعية، وسخر من ادّعاءاتها بأنها تجسّد إمكانية وصول البشرية إلى أن تعي تاريخها وعياً تاماً. إنَّ كلَّ عرضٍ للماضي يطرد عرضاً آخر. فالاكتشاف الذي نقوم به لأنفسنا عبر الزمن لا يتوقف عن التجدّد. وهو غير مُقدّر له أن يُغلق في فهمٍ نهائيّ. إنّه لا يقودنا إلى مُلاقاة أمرٍ حتميّ ومتسامٍ كان لا يزال يرشدهٌ

منذ الأزل. نحن لن نحصل أبداً على مفتاح اللغز. أكثر من ذلك، لقد أصبحنا نحن أنفسنا لغزاً نهائياً لأنفسنا، بسبب هذه الرؤية المتواصلة التي تجعلنا نكتشف كلَّ يوم إننا مختلفون عمّاً كُنّا نظنه عن أنفسنا. بالتأكيد، ليست الإنسانية إّلا صنيعة نفسها، إنّها عملٌ ظرفيّ، ذو مغزى قابلٍ للمراجعة بشكلٍ دائم. التاريخانية هي الوجه الحقيقي لمحدوديّتنا. هكذا أصبحت فكرتنا عن التاريخ فجأةً أكثر «علمانية». بين الاثنين، كان للعلمانية الغَلبة على الدين. فكلّ ما كان في تمثُّل المستقبل مُهيَّأً لأن يُعيد هيمنةً ذات مضمونٍ دينيّ، ولو كان ذلك عن غير دِراية، أو حتّى بطريقة مرفوضة، أخذ يعمل بشكلٍ معاكس. هناك انعطاف حاسم: منذ مئتي عام، لم يتوقف يوماً وَعْيُنا التحرّري نظرياً لِوضعنا التاريخيّ عن إعادتنا بأيّ ثمنٍ، إلى أحضان الآلهة. في السرّاء والضرّاء، كلّ خطوةٍ واحدة من خطواته تُبعدنا من الآن فصاعداً عن هذه القبضة الملازمة لنا. وللمرة الأولى، يكونُ إدراكنا الزمنيّ لأنفسنا ـ أتحدّث عن الإدراك العفويّ، واليوميّ، والواقعيّ ـ فعلياً، بعيداً تماماً عن التركيب الدينيّ العريق المُوْغل في القِدم.

وتكمن المسألة في معرفة ما إذا كان هذا الانفجار الداخلي الصامت يتعلق فقط بالنظريات اللاهوتية في التاريخ والأنظمة التي تدعمها. إنّني لا أعتقد ذلك. فانهيار التوتاليتاريات من تلقاء نفسها، ما إن حُرمت من مبرّراتها الإيمانية، لم يكن إلا التعبير الأشدّ وضوحاً عن الإحباط العام الذي لم يكن أقلّ تأثيراً في مسار الديمقراطيات. إنّ موضع الخلاف يكمن في مجمل المفاهيم والعقائد التي جهدت، منذ القرن الثامن عشر، في الحصول على ترجمتها العملية إلى مشروع استقلالي، وذلك في مواجهة التبَعيّة القائمة. وهذا ما يجعلنا نتبيّن اليوم إلى أيّ حدّ كانت هذه المفاهيم والعقائد متكيّفةً مع هذه

الحالة من التنافس والصراع التي كان عليها أن تُحدّد نفسها في إطارها. وقد استطاع هذا أن يقودها خِفيةً إلى استئناف هذا التجديد عن طريق الخارج الذي أرادت أن تقيم تبادلاً معه: لقد رأينا مثالاً متطرّفاً عن ذلك في مقولة نهاية التاريخ. إن حالة الفكر الديمقراطي تختلف عنها تماماً. فهو لا يواجهنا بإعادة الضّخ السرّي للمادّة الدينيّة. ويبقى أن ما دفع الفكر الديمقراطي إلى أن يكتشف نفسه وأن يؤكّد نفسه ضمن إطار مجتمعاتٍ مُفعمة بالإيمان كان له آثارٌ بالغة في فهم غاياته هو وأساليبه. هنا نعود إلى مسألة العلمانية. كيف نصنع ديمقراطيين من رجالٍ متديّنين، ونحن نحارب في الوقت نفسه صيغة الإيمان المصحوب بسياسة تابعة للخارج؟ إنّ حلّ هذه المسألة أدّى بطريقة محتومة إلى قيام صيغةٍ خاصة لإدراك سياسة الاستقلالية. وهكذا، فإنَّ أيّ فكرة عن الديمقراطية الراديكالية، التي كانت فرنسا معقلاً لها، لا يُمكن أن تُفهَم إلا إزاء نقيضها وتبعاً للدور الذي نعطيه للدين. ولكن ماذا يحصل، الآن، عندما يغيب الوجه الآخر للسيادة، وعندما لا يعود الدين قادراً على توفير صورة معقولة لسياسة التبعيّة؟ نحن نملك عناصر الجواب أمامنا تماماً، لأن هذا هو بالضبط ما نحن نشاهده الآن. لقد اختفى الداعم الذي يمنح القوة والأهمية إلى صورة الرجل المشرِّع لنفسه. ولم يعد أحدٌ باستطاعته أن يؤمن، حتّى ولو كان يرغب في ذلك، على الأقلّ داخل الأراضي المسيحيّة، بأنَّ النظام الذي يجمعنا يأتي من عند الله ويوحّدنا به. إنَّ الفكرة التي نستطيع أن نكوّنها عن قدرتنا على تحديد هذا النظام، وعن أساليب تطبيقه، قد تحوّلت تحوّلاً جوهريّاً. وهذا ما يغيّر طبيعة الديمقراطية وموقعَ الأديان فيها.

ونظراً إلى الرهان المرتبط بهذا التشخيص، يكون من المفيد جمعُ كلّ الدلائل التي من شأنها أن تؤكّده. ومن بينها دليلٌ يبدو لي

أنه قاطعٌ بشكلٍ خاصّ. فهو أقلّ بُروزاً من الدلائل التي تفحّصناها للتوّ. فهو لا يملك الوزن الاجتماعي نفسه، ولكنه يشهد بالفاعلية نفسها، وعلى طريقته، على المسافة التي تفصل عن السماء، والمطلق، والإلهي، والآخرة، وما يمت إلى كلّ ذلك بصلة أو يتفرّع عنه. ونستطيع أن نسمّيه: نهاية ديانة الفن. إنّها ديانةٌ أخرى بديلة تبرز بموازاة تكريس التاريخ، وتقوم على المسلمات نفسها، ولا تتوقف عن مجاراته والتقاطع معه. إنّها تشاركه الغموض نفسه. من جهةٍ، يُسهم تكريس الفن في الاعتراف بالقدرة البشرية التحرّريّة. فالفنان هو إنسان حرّ بامتياز، من المنظار الماورائيّ، إنّه الرجل الذي يتحرّر من كونه خاضعاً بفطرته، عن طريق عمله الذي تُمجِّد نتائجُه السِّمة الخلاقة للغاية. ولكن ما سيكمّل إعلاء الفن إلى مصاف الإيمان، وهذا أوان قوله تماماً، هو ذو طبيعةٍ مختلفة تماماً، بل وحتّى مناقضة. إنّها، من ناحية أخرى، منح الفنّ القدرة على معرفة خاصة ومتفوقة تضعنا من جديد، خارج الديانات المتكوّنة، وداخل الإطار الديني الأوليّ واللاتميزيّ. وبلغة تقنية، المقصود هنا أيضاً، هو الالتفاف حول الحدود المقصودة في النقد الكانطي ـ وفعلاً تُطرح القضية بهذا الشكل من قبل الجيل الأول من الرومانطيقيين الألمان، في السنوات نفسها التي يتحضر فيها، لدى قسم منهم، العودة إلى المطلق عبر المستقبل. لا بأس، ليس للعقل والمعارف سبيلٌ إلا إلى الظاهرات، من دون القدرة إطلاقاً على إدراك ماهية الأشياء. ولكننا لسنا محصورين ضمن حدود المعرفة الموضوعية. نحن نملك، من خلال التخيل، موهبةً تسمح لنا بأن نُدرك بداهةً الكيانَ الحيّ للأشياء. ولدينا، بواسطة الرمز، وسيلة بها نصف ما هو غير قابل للعرض، ونستعرض الخفي من خلال الظاهر، ونجعل ما هو مدرك بالعقل ملموساً. نحن نحتفظ، بكلمةٍ واحدة، بسبيلٍ مُباشر إلى ما هو أبعد من الظاهرات، مهما كان اسمه، فوق الطبيعي، أو المطلق، أو

الإلهي. والفنّ طريقه الأسمى[4]، وإذا كان يعود إلى الرومانطيقية الألمانية الفضلُ بأنها أوّلُ من صاغ العقيدة وبالأسلوب الأكثر منطقية، فإننا نجدها في أساس مختلف الرومانطيقيات، وفي صيغ واضحةٍ أو أقلّ وضوحاً، ولكن بالفاعليّة الاجتماعية نفسها. لقد انبنت عبادةٌ حول قدرة الكشف هذه المنسوبة إلى الأعمال الفنية. «الرجال ذوو الخيال»، كما يقول سان سيمون (Saint-Simon)، لقد نُصّبوا كهنةً، أو أنبياء أو قدّيسين لرؤيا تجمع إرادياً، على ذلك، وُعودَ العصر الذهبيّ القادم وحقيقةَ أعماق الطبيعة أو النفس. صوت الداخل الذي لا يمكن سماعه بطريقة أخرى، كلمة العالم الأولى، بُنى الوجود السرّية، دخول الماورائيات في الواقع: إنَّ ثقافتنا لم تتوقف - منذ بداية القرن المنصرم - عن إعادة اختلاق هذا العالم الآخر الذي يُعبَّر عنه بطرق مختلفة في كلّ أنواع الفنون، وفي عمليّة بحثٍ يائس ودائم التجدّد. لأن التناقض القائم بين ذاتية الإبداع وموضوعية التجلي هو أكثر جلاء، في هذا الخصوص، من التناقض القائم بين «حرية التصرف و«مقتضيات» السير في فناء التاريخ. ويتوقف كلّ شيء على عمل المُبدِع الذي نشيد بالابتكار فيه، ونحن ننتظر من هذا التجسيد للذاتية أن يقدِّم إلينا بسحر ساحر الحقيقة بعينها، وفي أجزائها الأكثر احتجاباً. هذه قداسة ضعيفة، متلاشية، ممزقة بين الخالق الوحيد الذي تنتمي إليه وبين الحقيقة التي تتعدى الأشخاص والتي يُفترض بها أن تجعلها ملموسة. ولكنها قداسة مُلِحّة، وفي حال انبعاثٍ دائم، حيث لا يتوقف سيل الدعوات الآمرة وطلب التضحيات الخارقة. هذه

(4) ما يعود لكيفية تشكُّل هذه «النظرية التأملية للفن» وتطورها من نوفاليس (Novalis) إلى هايدغر (Heidegger)، انظر: Jean-Marie Schaeffer, *L'Art de l'âge moderne: L'Esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, NRF essays ([Paris]: Gallimard, 1992).

هي المرحلة من ثقافتنا التي يبدو لي أنها في طريق الزوال، مع انطفاء شُعلتها. فالإيمان الذي يجعلها حيّة يتراجع حتماً. نحن بإمكاننا الاستمرار بالمطالبة آلياً بأركان العقيدة. لكنّ الروح قد هجرتها. ولم يبقَ إلا استعارات تخبو فيها قوة الإيحاء يوماً بعد يوم. لم يعد الأمل بالفن مُقنعاً. فهو لا يعرضنا لتأثير المُطلق، ولا يوفّر لنا الإحساس بالوجود، ولا يكشف لنا عن حقيقةٍ أشدّ واقعيّة من الواقع. وإذا كان يجعلنا نتفتح على شيءٍ من الآخر، فإنّ هذا الشيء هو ما في مخيّلتنا البشرية. وإذا كان لديه أمورٌ أساسية يعلمنا إياها، فإن هذه الأمور تدخل ضمن الحدود الذاتية لاستعداداتنا. هذا شيء كثير، ولكنه قليل بالنسبة للآمال المُبالغ فيها والمعقودة منذ قرنين من الزمن على السلطة السامية للرمز الفنّيّ. من هنا يأتي الشعور بأزمة، بخواء، بضياع الرهان الذي يُضِلّ ويخرّب اليوم الخلقَ في عرينهم. ذلك إننا وببساطة تخطيّنا حدوداً أخرى لمنفانا في العالم الآخر. ليس باستطاعتنا، بعد الآن، أن نظهر في المشهدين، كما فعلنا ذلك طويلاً، وذلك بأن نقوم بالأمرين معاً: الرغبة البطولية في التحرّر والافتتان بالدنيا الخلابة ومعجزاتها. على مسرح التاريخ كما في مشهد الفن، علينا أن نتعلم وبشكل نهائي أنّ مقدار سموّنا الإنساني لا يُقاس بمقياس علوم الدين القديمة.

لقد توسّعت قليلاً في هذه الحقائق لأنها تُبيّن التناقض في الوضع الذي نجد أنفسنا فيه. نحن نلاحظ اضطراباً يُصيب العلمنة، كما تُفهَم تقليدياً. ولكنّ هذا الاضطراب لا يأخذ كامل معناه إلا إذا وافقنا على أنه متلازمٌ مع أضعاف واضح للعامل الدينيّ. وإدراك ما يحصل لنا يتوقّف على تفسير هذا التناقض. فهو يوفّر لنا وسيلةً لإبطال خداع المظاهر. إنّ العلمنة ذات الطراز القديم لم يتمّ تجاوزها بسبب ارتفاع معدّل الإيمان. لقد انجرفت في إعادة تحديد معلمها

نتيجة نضوب دفقها. ويكمن صميم التناقض في إعادة التحديد هذه التي خصصت مكاناً مميزاً للديانات المكبوتة من قبل. لكن علينا ألا نتسرع ونستنتج من الرؤية الاجتماعية حيويّةً فكرية. إنّهما متعاكستان في هذه المناسبة. فما يعيد الأديان إلى الواجهة، ومهما بدا ذلك غريباً، هو تراجعها بالذات. سوف نرى كيف يعمل زوالُ ما يكوّن جوهر مطالبها السياسية على تغيير الديمقراطية ويعيد إليها حقّ المواطنة.

يجب أن نكمّل الصورة ببعض الملامح الأخرى التي من بينها ما هو معروف بحيث يكفي ذكرها فقط ـ ولكن يجب بالضرورة أن تكون كلُّها مجتمعة حاضرة في الذهن ومتزامنة بتعقيداتها، وأن تكون مرتبة بعناية الواحدة مع الأخرى، إذا أمكن.

إنّ ما دفع بمسألة العلمنة إلى الصدارة، والجميع يعلم ذلك، هو ما نراه في أوروبا من صدامٍ بين هذا الإضعاف المتواصل للعامل الديني وموجةٍ اجتماعية ـ تاريخية ذات توجّهٍ معاكسٍ قادمة من المناطق المجاورة. أنا أعني بالطبع في البداية الفَوَرانَ الأصولي والسياسي الذي يجري في بلاد الإسلام (والذي يصيب أيضاً العالم الهندوسي، على سبيل المثال). وأنا أصرّ على ذلك، ضدّ عددٍ من الأفكار المشوّشة والمتحزّبة التي تخلط بخفّةٍ بضع مجموعات من المسيحيين المتديّنين، الذين هم علامة منتشرة للعصر الجديد (New Age)، وبين مُناورات «الإخوان المسلمين» الذين يهدفون إلى أن يقدّموا إلينا «ثأر الله» في لوحةٍ شاملةٍ تنبّئ بنهاية العالم. إن هذه الظاهرة تصل إلينا، في الأساس، من الخارج، حتّى ولو كانت تؤثر فينا مباشرةً عن طريق ممثليها المقيمين على أرضنا. وعلى الرغم من الورع الديني الذي نلاحظه هنا أو هناك، ليس لدينا في أوروبا البروتستانتية، أو في أوروبا الكاثوليكية، أو في أوروبا الأرثوذكسية،

ما يشبه من قريب أو من بعيد الحمّى الكبيرة التي تحرِّك حواضر العالم الثالث، أو حتّى الأصولية الإنجيلية التي تكرس جهدها للـ (Bible Belt) في الولايات المتحدة الأمريكية. إنّ تحليل تلك اليقظات يقودنا بعيداً عن موضوعنا. ومع ذلك فإني أحرص على القول بهذه المناسبة إن «العودة إلى العامل الدينيّ» تلك تشبه في نظري أي شيء آخر غير العودة إلى الدين، بالمعنى الضيّق للكلمة ـ إنّها تنتج عن تكيّف الإيمان مع الظروف المعاصرة للحياة الاجتماعية والشخصية أكثر مما تأتي من التنظيم الديني لحياة الإنسان. ويمكن أن يكون لتنشيط الإيمان، في هذه الحالة، دورٌ حقيقيّ في صناعة الفرد انطلاقاً من نقيضه، أي من التقليد. إنّه يحلّ نظام الإيمان الشخصي محلَّ سيادة التقاليد والجماعة. ليس هناك من شيءٍ أحاديّ السبيل أو خطّيّ مُتتابع في هذه المسارات. لقد رأينا، من خلال التاريخ أو الفن، أنّ خصوم الدين تُسهِم في إعادة إحياء العامل الدينيّ. ومن المحتمل جداً أن نكون الآن نُشاهد الأديانَ وهي تُساعد في ولادة عالمٍ هو نقيض العالم الدينيّ.

ومهما تكن الحالة الحقيقية لهذه الانبعاثات، فإن الإحساس بها قويّ جداً لا سيما أنها تباغت فريقاً علمانياً يبحث عن هويته، وتعيد إليه في الوقت نفسه سبباً ظاهرياً لوجوده (مع وجود عدوٍّ مُحدَّد). منذ قليل، تحدثت عن موضوع إضعاف الكنائس. بالمقابل، هناك نضوبٌ مماثل للمصادر الفكرية والروحية للعلمنة المناضلة وهو لا يقلّ أهميّة عنه. ويكفي أن نُعدِّد نقاط الارتكاز التي كانت العلمنة تمتلكها عادةً لنتبيّن مقدار الضعف الذي يصيبها: «العلوم» ـ ومن خلالها «العقل»، «التقدّم» ـ «الأمّة»، «الجمهورية» ـ أي الوطنية والمواطنية ـ «الأخلاق». هل يوجد حاجة إلى تفصيل العوامل التي تضافرت، منذ فترةٍ طويلة ولأسبابٍ عديدة، في سبيل خلع هذه

المفاهيم عن عرشها؟ هناك تحوّلٌ في الفكرة التي تكوَّنت لدينا عن المعرفة ونتائجها ـ إنّ العقلانية المُمنهَجة والمنفتحة تماماً للعلوم المعاصرة لا تعِدُنا إطلاقاً بالدخول إلى «العصر الإيجابي»، أرض الميعاد المزعومة. وهناك تحوّلاتٌ تشمل إطار ممارسة الديمقراطية وشروطها ـ إنَّ المواطنيّة المكرّسة نفسها لخدمة المجتمع والصالح العام ليس لها علاقة تُذكر بواجب المواطنية. وهناك تحوّلاتٌ في التطلعات الاجتماعية في ميدان التربية ـ إنَّ مدرسة الارتقاء الشخصيّ أو النجاح الفردي لم تعُد ولا يُمكن أن تعود لتصبح مدرسةَ الجمهورية المُناط بها خوض غِمار توثيق عُرى الروابط الاجتماعية عن طريق الأخلاق. وليس من المبالغة فيه القول، باعتقادي، بأن مُجملَ الأصول والمراجع التي أتاحت، تحديداً في فرنسا، تحقيق الخيار العلماني ضدّ رغبة الكنائس مصابةٌ هي أيضاً بفقدان الإيمان. وهكذا، وبموازاة تهميش الكنائس، أصبحت العلمانية شيئاً فشيئاً حدثاً بلا مبادئ.

ولكن أصل هذا الخلاف يقع بمجمله في مكان آخر. إنّه يأتي قبل كلّ شيء من التحوّلات التي تحصل في العالم الديمقراطي نفسه. وهو يعود إلى التطوّرات العميقة التي شهدها المجال السياسي وإلى ما يجري من إعادة الترتيب في العلاقات بين العام والخاص. وهو حركة لا دينية ولا علمانية في نشاطاتها الظاهرة، حتّى ولو كانت نشاطاتها الخفيّة مرتبطة بتوازن القوى بين التبعية والاستقلالية، ولكنها حركةٌ تُغيِّر تماماً وعلى قدر المساواة شروطَ التعبير عن الإيمان الديني وشروط إدراك العَلمنة. ويتعرّضَ النموذج الفرنسي التقليدي للانحراف بسبب هذه التحوّلات. ومن هذا المنظار، تتمتع البلدان العلمانية، وبالمعنى المُشار إليه آنفاً، بسهولةٍ أكثر في استقبال التغيير. فطلب الاعتراف العام بالإيمان الخاصّ الذي هو في قلب هذا

التحوّل يمكن أن يُسبِّب اضطرابات أقلّ بكثير داخل هذه البلاد. ولكنه في المقابل يُمثِّل انحرافاً بالغاً في الثقافة الفرنسية. ولتبيان ذلك، يجب وضع زمان هذا التعثر ومكانه في إطار سياق التاريخ الطويل الذي يكوِّنان هدفه الموقت.

الدين، الدولة، العلمنة

الحقيقة، أن العلمنة في فرنسا تعود إلى زمنٍ بعيد جدّاً. ولا يُمكن فهمُ مسيرتها، ورهاناتها، وأشكالها، فهماً واقعيّاً إلا عندما نُعيد إليها عمقها التاريخيّ. ولكي نلخّص المسألة بجملةٍ أساسيّة نقول إن تاريخ العلمنة في هذا البلد يرتبط ارتباطاً حميماً بتاريخ الدولة، باعتبارها أحد المحرّكين الرئيسَين لمَسار الخروج من الدّين. كان ذلك، بلا شكّ، موجوداً بشكل عام وفي كلّ مكان، ولكنّه، في فرنسا، كان على درجةٍ عالية ليس لها نظير في أيّ مكان آخر.

وإذا بسّطنا الأمور إلى حدّها الأقصى، يمكننا أن نميّز مرحلتين كبيرتين في هذا المسار: تمتدّ المرحلة **الأولى** من نهاية حروب الدين - أي العام 1598، وهو تاريخ مُتَّفق عليه - إلى الثورة الفرنسيّة، وبشكل أكثر دقّة، إلى القانون المدنيّ الخاصّ بالإكليروس الذي يمثّل نوعاً ما النهاية. لنسمّها «مرحلة الحكم المطلق». وتمتدّ المرحلة **الثانية** من إقرار الميثاق النابليونيّ، وصولاً إلى تاريخٍ قريب جدّاً منّا - لنقُل العام 1975، بسبب التوافق بين هذا التاريخ من جهة، ومن جهة أخرى «الأزمة الاقتصاديّة» والتحوّل العام، والعالمي، لمجتمعاتنا التي نعيشها ونشاهدها منذ ما يُقارب عشرين سنة. إنَّ قانونَ الفصل الذي صدر العام 1905 يمثّل الفترة المركزية في هذه الحقبة،

ومن الممكن أن نطلق عليها اسم «مرحلة التحرر والجمهوريّة». ويكمن السؤال في معرفة ما إذا لم نكن ندخل في مرحلةٍ ثالثة، على يدّ التحوّل العام الذي يُرافق التصحيحات الجدّيّة للاقتصاد في الحقبة الحديثة. فهناك أسباب تدفع إلى الاعتقاد بهذه الفرضية، وهذا ما سأحاول أن أبرهنه.

الخضوع للاستبداديّة المطلقة

يكمن الرهان هنا في التوصّل إلى حصر التفسير الكامل لحركة «الإصلاح» وتداعياته في بعض الجمل، أو بكلماتٍ أخرى تفسير الجذور الدينيّة والانحراف الدّيني للحداثة انطلاقاً من «الإصلاح». باختصار، كانت هناك نزعة عامّة إلى المبالغة في تقدير معنى «الثورة الدينية» التي حصلت في النصف الأول من القرن السادس عشر - وهي الانشقاق اللوثريّ والكلفانيّ - بالمقارنة مع «الثورة السياسيّة» التي هي أساس تطوّرها في موضع آخر في النصف الأول من القرن السابع عشر، وهي ثورة سياسيّة تواكبها بالتسلسل التاريخي «ثورة علميّة»، ثورة الفيزياء الغاليليّة (galiléenne). إنّها الثورة السياسيّة لبروز «الدولة» في مفهومها حتّى، الثورة التي صَدَف أن كانت فرنسا مركزَها الأساس بسبب التطوّر الذي لا رجعة عنه والذي سبّبه الانشقاق العظيم الناتج من حروب الدين[1].

كان هناك نزعة إلى المبالغة في تقدير أهميّة الاستقلالية

---

(1) لأجل مزيدٍ من الدّقة، أسمح لنفسي بالإحالة إلى دراسة عنوانها: «L'Etat au miroir de la raison d'état. La France et la chrétienté,» dans: *Raison et déraison d'état: Théoriciens et théories de la raison d'état aux XVIe et XVIIe siècles*, fondements de la politique. Série essais, sous la dir. de Yves Charles Zarka (Paris: Presses universitaires de France, 1994).

الشخصيّة للمؤمن في علاقته مع الله من منظار جذور الحداثة الفردانيّة، وبالنسبة إلى السياديّة الدينيّة لمبدأ التنظيم الجماعي الذي يتجسّد في الدولة ـ تلك الدولة القابضة على مفهومها، الدولة السيّدة، دولة الملك «صاحب الحق الإلهيّ»، الدولة التي تفرض نفسها في فرنسا على أنها دولة المصلحة العليا الصانعة للسلام. فالمصلحة العليا للدولة هي الردّ السياسيّ على اللاعقلانيّة العدوانيّة للإيمان الذي يشهد عليه الصِّدامُ بين المذاهب الدينيّة. والبروتستانتيّة الإصلاحية ليست قويّة بما فيه الكفاية لتحقيق الانتصار، بل هي قويّة بما فيه الكفاية لفرض تقاسم المعتقدات في وسط المملكة. ويبرز الكاثوليكيّون بوجه استحالة غلبة البروتستانتيّة ليخلقوا مأزقاً آخر. فمع أن المذهب الكاثوليكيّ هو السائد، يشكل الكاثوليكيّون «الفريق الأجنبيّ»، «الفريق الإسبانيّ» الذي يستند إلى القوّة التي تهدد، بامتياز، استقلال البلد. وليس بمقدور الدولة تحقيقُ السلام إلا بالتخلّص من هذا الخناق، أي عبر تحرير نفسها من ارتباطها بالمذهب، وبواسطة وضع نفسها في موضع أعلى من الكنائس، وذلك باسم مشروعيّة دينيّة خاصّة بها تستمدّها من صِلتها المباشرة بالله ـ هذا هو مغزى «الحق الإلهيّ»، كما أعاد وضعَه الحقوقيّون الملكيّون في الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من القرن السادس عشر، وبذلك يكون ملك «الحق الإلهيّ» هو بالفعل «ملك الدولة». وتستدعي مصالح الدُنيّا وخلاص الأمّة في هذا العالم، حيث الدولة هي الحَكم والضامن، أن تأخذ الدولة على عاتقها النظر في كيفيّة تطبيق المقدّسات، بما تتضمّنه تلك المقدّسات من تهديدٍ خطيرٍ للنظام العام. وسوف يصبح هذا المشهد الأوليّ لإقامة الدولة في فرنسا دعامتها النهائيّة مع تكرار الحالة خلال العقد الرابع من القرن السابع عشر، ولكن على مستوى آخر. ومن خلال زجّ فرنسا في حرب الثلاثين عاماً إلى جانب القوى البروتستانتيّة ضدّ الهابسبيرغ

(Habsbourg) والمصالح الكاثوليكيّة، زوّد ريشيليو (Richelieu) «الدولة» صاحبة «المصلحة العليا» بصيغةٍ مطوّرة جداً للعلاقات بين السياسة والدّين.

إنَّ هذه الحالة التي هي، بصدفةٍ من صُدفِ التاريخ، حالةُ فرنسا بالدرجة الأولى، كانت توجد تقريباً في سائر أنحاء أوروبا خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. فنحن نصادفها في «الأقاليم المتحّدة» الكلفانيّة، مع النزاعات بين الأرمينيّين والغوماريّين. ونصادفها كذلك مرةً ثانية في إيطاليا المتعصّبة للمذهب الكاثوليكيّ، مع المشاحنات التي قامت بين البابويّة وجمهوريّة البندقيّة السامية. ونجدها مجدداً أيضاً في بريطانيا، مع معارضة الطهُرانيّين على مَلكيّة ستيوارت التي تلتمس الحكم المطلق، وهي ستكون السببَ المُباشر لاندلاع ثورة 1640. ونجدها أخيراً في ألمانيا المنكوبة بحروب أوروبا الدينية المعروفة بحرب «الثلاثين عاماً». إن هذه الحالة التي تبرِّر وجودَ الدولة من حيث هي سلطة سَلام، بأسبابٍ دينية في جوهرها، هي الحالة التي نبَع منها الفكر السياسي الحديث. فمن غروتيوس (Grotius) إلى سبينوزا (Spinoza)، مروراً بهوبز (Hobbes)، نجد أن الفكر السياسيّ يقوم على أساس «الحُكم المُطلق» في مِضمار الدين. ونقصد بـ «الحكم المطلق»، في هذه المناسبة، لزومَ وضع السلطة المشتركة (وبالتالي كيفية إدراك هذه السلطة) في موقع يبلغ من السموّ ما يجعله متمكّناً من إخضاع المقدسّات له. في هذا النطاق ـ وفي هذا النطاق بالذات فقط ـ تُصبح السلطةُ المشتركة قادرةً على تأدية رسالتها في صنع السّلام.

هكذا، يُعطى العاملُ السياسيّ الاستقلاليّةَ الذاتيّة التي تكوّن سِمة الحداثة تحت شِعار إخضاع العامل الدينيّ (دينياً). وهو إخضاعٌ يجب الإشارة إلى أنه كان شرطاً أوّليّاً لمراعاة المشاعر والضمائر:

فانطلاقاً منه يُمكن للتسامح أن يُرفعَ إلى مَصاف «المبدأ» (وهذا ما سيتحقق في نهاية القرن السابع عشر، عند بايل (Bayle) وعند لوك (Locke)).

لنستمع إلى الأب رينال (Reynal)، في ذروة عصر الأنوار، عام 1770، وهو يعرض «المبادئ الصحيحة» في ما يتعلق بإدارة المقدّسات، وذلك في كتابٍ سوف يكون له دورٌ كبيرٌ في تعميم رؤيةٍ متنوّرةٍ للترجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس. تتلخَّص هذه المبادئ في ثلاث نقاط: «لم توجد الدولةُ بتاتاً لخدمة الدّين، وإنمّا وُجد الدّين لخدمة الدولة»؛ «المصلحة العامّة هي القاعدة التي يجب أن يُبنى عليها كلُّ شيء في الدولة»؛ «الشعب، أو السلطة العليا التي تؤتمن على سلطة الشعب، هو الوحيد الذي له الحقّ في الحُكم على توافق أيّ مؤسسة مع الصالح العامّ، مهما كانت هذه المؤسسة». ويَتأتّى عن ذلك، بصفتها نتيجةً طبيعية، أنه «يعود لهذه السلطة، ولهذه السلطة وحدها، البحثُ في عقائد الدّين وتنظيمه. البحث في العقائد، للتأكدّ من أنها في حال كانت مُخالفةً للحسّ المشترك، لا تُعرّض البتة الطمأنينة إلى اضطرابات خطيرة خصوصاً أن أفكار السعادة الآتية تتشابك، هنا، مع هذا الاندفاع نحو تمجيد الله والتسليم بحقائق تُعتبر منزّلة عن طريق الوحي. والبحث في تنظيم الدين، لنرى إذا ما كان يتعارض مع الأعراف السائدة، ولا يقضي على روح المواطنة، ولا يضعف الحماسة، ولا ينفّر من الصناعة، ومن الزواج، ومن القضايا العامّة، ولا يسيء إلى الشعب، وإلى الحس الاجتماعيّ، ولا يحثّ على التعصّب وعدم التسامح، ولا يزرع الفِرقة بين الأقارب في العائلة الواحدة، وبين العائلات في الوسط الواحد، وبين المدن في المملكة الواحدة، وبين مختلف ممالك الأرض، ولا يقلل من الاحترام الواجب تجاه العاهل

والولاة، ولا يبشّر لا بمبادئ التقشف والزهد التي تدفع إلى البؤس، ولا بنصائح تؤدّي إلى الجنون»(2). باستطاعتي الاستمرار - إذ يوجد بضعُ صفحاتٍ أخرى من هذا القبيل - لكنّ هذا التمهيد الواضح يكفي للبرهنة التي أقدّمها. فهو يدلّ بوضوح كيف أن ضرورة الخضوع المطلقة، كانت أبعد من أن تُرفض من جرّاء التزام الديمقراطية في تحقيق السيادة الجماعيّة، بل أصبحت موسّعة ومعزَّزة. وبوجيز العبارة، «للدولة السيادة في كلّ شيء»، ولكنها سيادة، كما فهمناها، مُعدّة لحصر الدين في تنظيمها الصحيح ومنعه من أن يخلّ بطريقة أو بأخرى «بالنظام السليم لمجتمع عاقل وبالسعادة العامّة»، مثلما يقول رينال. وليس للأمر علاقة هنا بممارسة الإكراه في المعتقدات. في المقابل، يشدّد رينال على كونه لا يتكلم «إلا عن الدّين من حيث الظاهر، أمّا في ما يخصّ الدين من حيث الباطن، فالإنسان ليس مديناً في هذا المِضمار إلا لله». وهكذا يُفهم حصرُ سلطة الدين الاجتماعية كشرطٍ لاستقلاليّة المعتقدات.

وهناك برنامج من هذا النوع بالضبط ستضعه «الجمعيّة الوطنية التأسيسية» قيدَ التنفيذ مع صدور القانون الخاصّ بالإكليروس عام 1790. وهو برنامجٌ يتصوّره مبتكروه ويريدونه أقلّ طموحاً من البرنامج الذي قدَّمه رينال. وهم واثقون من أنهم يبدون أشدّ اعتدالاً وواقعيّة منه. إذ إنهم يمتنعون كليّاً عن البحث في مسائل الإيمان والعقيدة. وهذا ما يُدلي به كاموس (Camus) بعد ذلك وبشكلٍ واضح وقاطع على منصة المجلس، عندما يقول باسم «الجمعيّة الوطنيّة التأسيسيّة»: «نحن نملك قَطعاً القدرة على تغيير الدّين، لكننا لن

(2) Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des européens dans les deux Indes* (Amsterdam: [s. n.], 1770), je cite d'après l'édition de Genève 1780, t. X, pp. 127 sq.

نُقدِم على ذلك. نحن نريد الحِفاظ على الديانة الكاثوليكيّة، نحن نريد أساقفة، نحن نريد كهنة». بالمقابل، وبِقدْر ما تكون «الكنيسة موجودة في الدولة، بقدر ما تكون الدولة غير موجودة في الكنيسة»، بحسب الكلمة الجوهريّة لمؤيّدي الحكم المُطلق منذ نهاية القرن السادس عشر والتي يأخذها كاموس على عاتقه بشكل معبِّرٍ جدّاً. وبذلك يكون من شأن «الأمّة» مجتمعةً تسوية كلّ ما يمتّ بصلةٍ إلى «تنظيم الكنيسة وأمنها»، كتعيين حدود الأبرشيّات أو طريقة اختيار القساوسة(3).

يبدو القانون المدني الخاص بالإكليروس من هذا المنظار كلمسةٍ أخيرة تختتم السلطةُ المطلقة بها عملها، وذلك لحظة القطيعة بينها وبينه ومن خلاله. وبقطع العلاقة مع الجهاز الملكيّ، تُحقق «الجمعيّة التأسيسيّة» في الواقع الهدفَ المضمر لهذا الجهاز والوعدَ الذي كان الجهاز الملكيّ عاجزاً عن الإيفاء به. وإذا كان هناك من عملٍ ثوريٍّ يتحققّ فيه «التواصل ضمن اللاتواصل» الذي وضّحه توكفيل (Tocqueville) على أنه القاعدة التي تقوم عليها العلاقة بين النظام القديم وثورة 1789، فهو هذا العمل من دون أدنى شكّ. فبالاستناد إلى هذه النقطة التي هي أشدّ وضوحاً من النقاط الأخرى، نقيس إلى أيّ حدّ عملت المؤسّسة الثوريّة على إخراج شرنقة الدولة من الظلمة الملكيّة إلى النور.

هذا، وفي غضون ذلك، حصلت أمورٌ كثيرة منذ مرحلة إقامة الدولة ذات الحكم المُطلق التي تركناها جانباً ساعين إلى إثبات سيادتها، بما في ذلك سيادتها الدينيّة، وذلك باسم المصلحة العليا

---

(3) انظر بشكل عام المناقشة الكاملة من 30 أيار/ مايو لغاية 2 حزيران/ يونيو 1790 في *Le Moniteur* أو في *Archives parlementaires*. إن مداخلة كاموس المذكورة مأخوذة من نصّ المحاضرة الأولى في الأوّل من شهر حزيران/ يونيو (*Moniteur*, t. IV, p. 515).

للدولة. جرى، على وجه الخصوص، تطوّران أساسيّان، بدّلا توزيع الأوراق. قبل كلّ شيء، طرأت أزمة خفيّة على مبدأ الشرعيّة الدينيّ الصرف الذي كان يساند هذا الطموح الكبير الذي هو «الحقّ الإلهي». كان ذلك أزمة في «المُعتقد» من نوع الأزمات التي شاهدنا تأثيرها بالنسبة للتاريخ والفنّ في وقتنا الحاضر. فهي تنطلق بُعيد إنجازات السلطة المطلقة التي يمثلها الإعلان عن البنود الأربعة عام 1682 وإبطال «براءة نانت» (Nantes) عام 1685. إنّهما عملان باهران أُعدّا لمحو إخفاقات الماضي وانشقاقاته. فالأوّل يُضفي الطابع الرسميّ على إخضاع الكاثوليكيّة له على حساب سلطة البابا، في حين يقوم الثاني بتصفية التسوية التي اضطرَّت حركة «الإصلاح» إلى القبول بها. وبالتحاق الكنيسة الفرنسية بمبدأ الحقّ الإلهي الذي رفضه بشدّة الإكليروس في زمن إقطاعيات العام 1614[4]، يبدو أنّ صفحة «الانضماميّة» قد طُويت إلى غير رجعة. لقد وضع الاستقلال الإداري للكنيسة اللمسات الأخيرة على اندماج السلطة الروحيّة في النظام الملكي. أمّا في ما يخصّ حصر سلطة بقايا الدولة في الدولة البروتستانتيّة، فيهدف إلى إغلاق نافذة الحروب الدينيّة إلى الأبد. زِد على ذلك أنه يكرّس أيضاً التوافق الوطني، أكثر مما يُنشئه، في ما يتعلق بأمور الدين، وذلك بوضعه في رعاية الضامِن الحقيقيّ له، أي

(4) ينصّ البند الأول من الإقرار المعتمد من قبل القانون المدني الخاص بالإكليروس لعام 1682 على «أن القديس بطرس والذين تعاقبوا بعده، الباباوات، وحتّى جميع رجال الدين لم يتلقوا من الله سوى النفوذ الذي يسري على الأمور الروحانيّة التي تُعنى بالسعادة الأبديّة وليس بتاتاً السلطة على الأمور الدنيوية والمدنية [...]. يجب على الملوك والحكّام ألا يكونوا خاضعين، في ما يتعلق بالأمور الدنيوية، إلى أيّ نفوذٍ كنسيّ، وذلك بأمرٍ من الله، وألا يتمّ تعيينهم بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة بواسطة سلطة رؤساء الكنيسة، وأن لا يكون بإمكان رعاياهم أن يُعفوا باسم تلك السلطة من واجب الخضوع والطاعة لهم، أو أن يحنثوا بيمين الإخلاص لهم».

البابويّة الملكيّة. ومع ذلك، يبدو أنّ هذه السلطة التي بلغت أوجّها قد أصيبت بالدوار في اللحظة التي وصلت فيها إلى الذروة. فالواقع أنه بعد هذا التاريخ بقليل، جاء دويّ «الثورة الشهيرة» للعام 1688 التي أسقطت، بلا صعوبة، حكم الحق الإلهي المطلق الذي كان مكرّساً في بريطانيا منذ العام 1660، ليجعل هشاشة النظام واضحة جليّة. فالشّك المفاجئ بصِحّة الشرعيّة الهابطة من السماء هو أحد الأسباب القويّة التي خلقت أحد أقوى مظاهر «أزمة المعتقد الديني الأوروبي» التي يحبّها كثيراً بول هازار (Paul Hazard). كيف سَلكت تلك الفرقعة طريقها إلى عرش فرنسا، هذا بلا شكّ ما لن نعرفه أبداً، لكن علينا التسليم بأن دويّها القويّ لا بُدَّ أنه سُمِع من هنالك. وسيجد صدى سياسيّاً واسعاً على صعيد البلاط حتّى، عبر التسبُّب بتحوّلٍ ملحوظ في موقف لويس الرابع عشر، بدءاً من العام 1693. ويدفع إلى التقرّب مع الكنيسة في روما تفككُ الورع المستقلّ، على قاعدة العلاقة المباشرة بين الملك والله، والتي ارتكز عليها نظام الدَولانيّة الملكيّ من أجل أن يؤكّد ذاته. كما لو أنَّ الأرثوذكسيّة التقليديّة، وبسبب سلطتها ذات الطابع التقليديّ وظاهرها الأرثوذكسيّ، استعادت في نظر العاهل قوةً شرعيّة لم يعد بمقدور الجانب الحيّ الربانيّ أن يضمنها.

من ناحية أخرى، سوف يُحدث هذا الانقلاب في السياسة بدوره انشقاقاً دينيّاً جديداً، تحت معالم انتعاش حركة المنشقين الجَنسينيّين. ويتبلور هذا الانشقاق في الاعتراض على القرار البابوي (Unigenitus) عام 1713 الذي سوف تجتاح آثاره العصر برمّته[5].

(5) باستطاعتنا من الآن فصاعداً، أن نفهم بشكل أفضل هذه المرحلة الغامضة بقدر ما هي حاسمة من تاريخ العلاقات بين السياسة والدين في فرنسا، ويعود الفضل في ذلك إلى =

والحقيقة أن هذا الاعتراض فريد في نوعه، فهو يقوم على دعوة السلطتين، بشكل صارم، ومن الداخل، إلى القيام بواجبهما ـ على السلطة الروحيّة واجب العودة إلى صفاء عقيدتها، وعلى السلطة الدنيوية واجب استقلاليّة سلطتها في ما يخصّ أمور الدين، في وجه زندقة الكهنوتيين المتمثّلين في «رهبانية اليسوعيين» (وأذكِّر أنها طُرِدت من مملكة فرنسا سنة 1764).

هناك، إذاً، وتحت تأثير الرفض الجنسينيّ، إعادة التأكيد الغاليكاني والمطلق على الامتيازات الشرعيّة للعاهل الدنيويّ في ما يتعلق بإدارة المقدسات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، وفي خِضمّ ديناميّة عصر الأنوار، هناك العودة إلى مبدأ السيادة في سبيل مصلحة الأمّة: عند تقاطع هاتين الفكرتين يتّخذ القانونُ المدنيّ الخاص بالإكليروس مكانه. وهو يحمل في طيّاته تاريخاً طويلاً ومعقداً، سيصل في نهاية المطاف إلى العمل على تحديد الموقع الصحيح للدين، داخل الدولة، وتحت سلطة الأمّة المتمتعة بكامل حقوقها.

الانفصال عن الجمهورية

الواقع أنّ هذه النتيجة تأتي بعد فوات الأوان. فهنالك عالم آخر يبرز شيئاً فشيئاً، وهي ستجد نفسها بالنسبة إليه في وضع مرتبك منذ لحظة إعلانه. ذلك أنَّ دينامية التاريخ التي تدعمها الصناعة لن تتأخّر في إزاحة العقل والحلول محلّه.

حوالى العام 1800 (نحن نتخذ هذا المفصل بين قرنين بمثابة نقطة معيارية تُنهي العقد الثوريّ المليء بالعُنف)، ننتقل بالتأكيد نحو عالم آخر. فيه تتغيّر مُعطيات قضيتنا ومنطقها تغيّراً تاماً وأساسياً، حتّى ولوّ

= عمل: Catherine Maire, *De La Cause de dieu à la cause de la nation: Le Jansénisme au XVIIIe siècle*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1998).

كان هذا التحوّل سيأخذ وقته الكافي كي ينتشر ويتحقق. هنا ندخل في ما اقترحتُ أن أحدده بكونه المرحلة الثانية من مسيرة مبدأ العلمنة: إنّها المرحلة التحررية والجمهورية، أو الجمهورية والتحررية، إذا كنا نفضل ذلك، فالمهم ليس في ترتيب الكلمتين بل في ترابطهما.

فالموضوع لم يعد يتعلق، انطلاقاً من هذه اللحظة، بهذا الإطار من خضوع العامل الدينيّ للعامل السياسيّ، بل الأمر يتعلق، وبصورة رئيسة، بـ «الانفصال» - بالانفصال بين الكنيسة والدولة. وهو انفصالٌ ينضوي في إطار الحركة الليبراليّة الضخمة الخاصة بالحداثة القانونيّة: أي الانفصال بين المجتمع المدني والدولة. لقد كانت صيغةُ الحكم المطلق (حتّى ولو كانت صيغة الحُكم المُطلق الديمقراطيّ) المتعلّقة بإخضاع العامل الديني للعامل السياسيّ، تدخل في صلب المفهوم المؤمن بواحديّة الجسم السياسيّ. لم يكن هناك سوى حقلٍ جماعيّ واحد يشكل، في تنظيمه التراتبيّ، الدائرة السياسية بصورة نهائيّة. والشيء الجديد الأساسيّ الذي قدّمه القرن التاسع عشر هو انشطار الجماعيّ بين حقل سياسيّ بحت وحقل مدنيّ، بين حقل الحياة العامّة وحقل المصالح الشخصيّة الذي تتجاور فيهما العائلة مع المؤسسة - وهي حقل سوف يكون من الصعب جداً إدخال الكنيسة فيه. علينا ألا ننسى أبداً أن التوجّه الليبراليّ، وقبل أن يكون عقيدة سياسيّة، هو نتاجُ الأمر الواقع، هو مفصلٌ مركزيّ لمجتمعاتنا. وهو لديه القدرة الفعليّة التي يتمتّع بها الحدّ القانونيّ لحماية ميدان الحريّات الشخصيّة، والثقل المادّي الناتج من امتِدادات المُلكيّة. وبالتالي، باستطاعتنا التباحث إلى ما لا نهاية في التوسّع المأمول لهذا الميدان المحميّ. هنا بالتحديد، يبدأ النقاش الحادّ حول «الليبراليّة» و«الاشتراكيّة». غير أن هذا النقاش لا يحمل أيّ معنى إلا بالنسبة إلى واقعة أوّلية - لنقُل إنّه العنصر القانوني والاجتماعي الخاصّ بالفرد. وليست الليبرالية ولا الاشتراكية (بمقدار ما يمكن لهذه الأخيرة أن

تبقى ديمقراطيةً) سوى تأويلات توسيعيّة أو تصحيحيّة، وعلى نحو مماثل بينهما، للعمل التحرريّ. إن التطور الكبير لهذا العمل الليبرالي في القرن الماضي يتمثّل في إرساء الاستقلالية المطلقة للمجتمع المكوَّن من الأفراد تجاه الدولة.

بيد أن تلك الحركة التأسيسية والتحريرية للدائرة المدنية كَشفَت في فرنسا، في القرن التاسع عشر، عن سِمةٍ خاصة جداً ومميّزة للغاية، وذلك من جرّاء ترسيخ الماضي. الترسيخ لإرثٍ سُلطويّ خلّفه لنا حُكمُ المَلكية المُطلق. والترسيخ للحُكم المُطلق الثوريّ، وهو على الرغم من أنه وطّد الفصلَ بين الحقل العام والحقل الخاص باسم إقامة الحريّة، فإنه يُحاول أن يحصرَ هذا الفصلَ في ممارسة الحقوق الفردية وحدها، أي أنَّ كلّ ما يقيم رابطاً جماعيّاً يُعدُّ من صلاحية السلطة التمثيليّة. وتلخّص مقولة لو شابولييه (Le Chapelier) الشهيرة التي تُحرِّم التجمّعات العمّالية (إثر نشر العرائض باسم جماعيّ) هذا الحَصْر تلخيصاً تاماً: «لم يعُد يوجد بتاتاً سوى المصلحة الخاصة بكلّ فرد والصالح العامّ». والترسيخ من ناحية أخرى، لتقليدٍ كاثوليكي لم يعُد بإمكان الكنيسة بموجبه أن تتصوّر أنَّ دورها يتعدّى دور سلطة ساميةٍ في الحياة العامّة. هذا الإرث المتنوّع والثقيل، والذي هو سياسيّ على قدر ما هو دينيّ، يتمّ تلخيصُه عقب انتهاء «الثورة» في «ميثاق عام 1801» ـ وهو الاتفاق بين الكرسيّ الرسولي والحكومة الفرنسيّة الذي تُوّج بمعاهدة 1801 البابويّة. فهو يوفّق بين ما يستحيل التوفيق بينهما، كما قال بحقٍّ أحدُهم[6]، وذلك

(6) أنّه شومبيتر (Schumpeter) الذي جَعل منه نموذجاً للحُكم من أجل الشعب وبالسُّبُل غير الديمقراطية. انظر في هذا الصدد: Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie; (suivi de) Les Possibilités actuelles (et) La Marche au* = *socialisme* = *Capitalism, Socialism and Democracy*, bibliothèque historique payot,

عن طريق منح الكنيسة الصفة الرسميّة والحرية في العمل في ما يخصّ شؤون طقوس العبادة من أجل طمأنة نفوس المؤمنين، وقد تمّ ذلك عبر التأكيد وبشكلٍ صارم على أسبقيّة الدولة. سيطرة الدولة على الكنيسة وغلبة الكنيسة داخل الدولة، كما يوجز جول سيمون (Jules Simon) من ناحيته: نحن ندرك تماماً أنَّ هذا التوازن غير المُحتمَل حُصوله بين مَوْروثين من تاريخنا لهما مثل هذه القوّة كان أمراً من الصعب تخريبه.

هنا، أترك جانباً تاريخ الكاثوليكية بوجه عامّ والكاثوليكية الفرنسية بوجه خاصّ خلال القرن التاسع عشر، لكي أركّز التفكير على نقطةٍ أساسية وحيوية، في إطار الخطّ التحليلي الذي اتخذته، ألا وهي إدراك العلاقات بين المجتمع المدني والدولة. وما دمنا نفكّر ضمن نطاق التعارض بين حقلٍ خاصّ مُؤلّف فقط من ذرّات بشرية، وبين حقلٍ عامّ يستأثر بتنظيم الجماعة، فإنه يكون في غاية الصعوبة التفكيرُ بوجود مكانٍ لمؤسسةٍ مثل الكنيسة(7)، وليس أقلَّ صعوبة من

trad. de l'anglais par Gaël Fain; préf. de Jean-Claude Casanova ([Paris]: Payot, = 1990), pp. 336-337.

ويفسّر جان بوبيرو (Jean Baubérot) هذه التسوية كأنها «العتبة الأولى للعلمنة»: لقد كُرِّست الكنيسة كمؤسسةٍ ذات أهمّيةٍ اجتماعيّة، باسم منفعتها وموضوعية الحاجات الدينية، مع خضوعها الكامل للسياسة السائدة. فهي تعبر من الخارج إلى الداخل، إذا جاز لنا القول، وهنا بالضبط يكمن قوام العتبة الأولى: تفقد الكنيسة قدَرها الجامع لأنه عليها من الآن فصاعداً الاكتفاء بدورٍ بدائي داخل مجتمع لم يعد بتاتاً من صلاحياتها ضبطه برمّته وتحديد معاييره. في هذا الصدد، انظر كتاب: Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, postf. de Michel Morineau (Paris: Ed. du seuil, 1990).

(7) المفيد جداً من وجهة النظر هذه، مقارنة الفصل الثاني للدولة عن الكنيسة العائد لعام 1905 مع الفصل الأوّل بينهما الذي إقامته المعاهدة الترميدوريّة بين عاميّ 1794 ـ 1795 على أنقاض القانون المدني الخاص بالإكليروس، والذي سوف يسري مفعوله حتّى إقرار المعاهدة البابوية عام 1801. إنّه يؤكّد العودة إلى «حرية المعتقدات»، لكن ضمن إطار تحريم =

ناحية أخرى، التفكيرُ بنظام مؤسساتٍ مثل الحزب السياسيّ أو النقابة. فهي تخالف بالطبع هذا الفَصل بين الحقلين. إنّها تفلت من التمثيل الذرَويّ للمجتمع المدني من دون التمكن، على الرغم من ذلك، من الدخول في مجال المصلحة العامّة التي تسوسُها الدولة.

وبالنسبة لهذه المعضلة الدائمة، فإنَّ أحد الرهانات الأساسية الخاصة بفترة إقامة الجمهورية - أي منذ قوانين 1875 إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى - يكمن في الوصول إلى سُبُل تُتيح إزالة العقبات، وذلك عن طريق إعطاء المجتمع المدنيّ شيئاً فشيئاً الشكلَ والحقّ في القدرة على التعبير والتنظيم الذاتيّ. ولا تتعلّق كلُّ هذه الأمور بالمواجهة المباشرة مع السلطة الروحيّة. كما أنه لا يكفي أن نُركّز انتباهنا على النتيجة المتوقعة من فصل الكنيسة عن المدرسة - أي فصل العِلم عن الدين - الذي أقرّته القوانين المدرسية في العام الدراسي 1881 - 1882 (المدرسة «مجانيّة، وإلزامية، وعلمانيّة»). فالمسألة المطروحة ذات بُعدٍ مختلف. إنّها ترتبط بفكرة الجسم السياسي بكامله. ويفترض حلُّها تغييراً هائلاً في مجرى الأمور. لقد مرَّ هذا الحلّ في مرحلة اعتراف المؤسَّسات - ويا لصعوبة هذا الاعتراف - بأنَّ المجتمع المدني متعدِّدٌ «اجتماعياً» في ما وراء تنوّعه الفرديّ. وسار ببطء في ما بعد ذلك. ومن الملائم من هذه الزاوية أن

= العمل المؤسساتي للكنيسة، وتحت شعار الإبطال «لكلّ انتماءات، تجمّعات، فدراليات، وكذلك لِكُلّ تواصل تضامني بين المجتمعات». المقصود هو منع مجتمع مدني ديني من أن يرتب وينظم أموره بنفسه، مع طبقاته الاجتماعية، وكهنته، وممتلكاته، مع الإبقاء على الاعتراف بفردانية الحرية الدينيّة لدى المواطنين. انظر: «Le Régime légal des cultes sous la première séparation,» dans: Albert Mathiez, *La Révolution et l'église, études critiques et documentaires* (Paris: A. Colin, 1910).

نلاحظ على الفور وعن طريق المفارقة بأن الرهان الأساسي للفصل الثاني يقوم على التعددية الاجتماعية وعلى حريّة «صنع مجتمع» منفصل عن المجتمع السياسي.

نذكّر، تتابعاً، بالقوانين التي وُضِعت على النقابات عام 1884، والقانون الخاصّ بالجمعيات عام 1901، والقانون الذي يهمّنا بشكلٍ مباشر، وهو قانون الفصل عام 1905، بالإضافة إلى المناقشات الواسعة التي أوجدتها تلك القوانين، في وقتٍ تظهر من ناحيةٍ أخرى الأحزابُ السياسية بمعناها الحديث (وُلِد الحزب الراديكالي عام 1901، أي في السنة التي سُنّت فيها القوانين الخاصّة بالجمعيّات، وتأسست المؤسسة الفرنسية للاتحادات العمّالية (S. F. I. O) عام 1905، أي في السنة التي سُنَّ فيها قانون الفصل). فلكلّ قانونٍ من تلك القوانين أهدافه المحدَّدة ورهاناته الخاصة به. لكنّها تنتمي كلها لحركةٍ أساسيّة واحدة. ومن الناحية المنطقية لهذا التطوّر الاجتماعيالقانوني، يمثل قانون 1905 تتويجاً لها[8]. إنَّ دويّ وحِدّة المجادلة اللذين يضعان الامتثالية الثيوقراطية والإلحادية المناضلة في نزاعٍ شديد الواحدة ضدّ الأخرى يدفعان إلى إغفال ذلك التتويج. ذلكَ أن الأمر هنا يتعلّق في حقيقة الأمر، ومن خلال قطع الصلة بين الكنيسة والدولة، بالتوصُّل، في حالٍ من أشدّ الحالات صعوبة، إلى الاستقلالية التحرريّة لمجموعاتٍ تقوم على المصلحة أو على الفكر. ومن اللحظة التي يكون فيها بمقدورنا تصنيفُ مؤسساتٍ في وزن الكنائس وإدراجها في المجتمع المدني، فإنّ هذا يعني إننا أصبحنا قادرين تماماً لا على تقبّل المعتقدات والأفكار الحرّة فحسب، بل على ما هو أشدّ صعوبة من ذلك، أي تقبّل الجماعات المستقلة والسلطات الاجتماعية النافذة التي تتمتع بشرعيّتها الخاصّة بها إزاء السلطة السياسية. وأبعد من تلك الخصومة الشديدة بين الجمهورية

(8) أتناول ثانية هذا التعبير كترداد لأقوال الراعي الصالح فنسنت نيموا (Vincent Nimois) الذي كان قد تكهّن في تنبؤاته الثاقبة حول البروتستانتية في فرنسا، لعام 1829، أن فصل الكنيسة عن الدولة سيكون «عملاً وتتويجاً باهراً للقرن التاسع عشر».

التي يغيب عنها الله وردّة الفعل الكهنوتيّة التي تحتلّ مركز الصدارة، فإنَّ المسألة تتعلق بالتغيير الكليّ للمنطق الجماعي.

وبالنظر إلى ثقل التَرِكة، وبالنظر إلى الجوّ التنازعيّ الشديد الذي تتم فيه هذه الولادة العسيرة، يبرز المولود الجديد بهيئةٍ مميّزة وخاصّة جدّاً. إنّه يحمل بصمة القديم وسِمة ظروفه الراهنة. أودُّ الإشارة هنا، وبشكل خاص، إلى أمرين أساسيين، يتعلق أولهما بفهم النظام السياسي الذي تمّ فيه هذا التغيير، ويعود الثاني إلى مفهوم العلمنة الذي نتج عن هذا التغيير.

تعود المبادرة الأولى إلى الجمهوريين. إنّهم يُبعِدون الكنيسة عن الحقل العام بموجب قرارٍ يصدر عن السلطة. هذا ما يعكس، عند عددٍ كبير منهم، هوَس أضعاف نفوذ الكنيسة، بينما يمثل نزعُ الصفة الرسميّة عن الكنيسة، عند عددٍ كبير من الكاثوليكيين، إساءةً إلى المقام الذي تمثله قُدوة الإيمان. تلك هي المُعطيات التي تفسّر القضيّة في شكلها الظاهر. وحاولتُ أن أبيّن أنَّ رهان هذه القضية، في شكلها الضمنيّ، يجب أن يُفهم انطلاقاً من مُعطياتٍ أخرى: إنّها تعود ـ من المنظار الكلاسيكي لسلطة الدولة ـ إلى مبدأ الفصل الليبراليّ الذي يزوّد المجتمع المدني بالقدرة المستقلة على التنظيم، بما في ذلك التنظيم المذهبي. وفي هذا المضمار، كانت إحدى أكبر العقبات التي يصعب التغلب عليها هو التخوُّفَ من الجانب الجمهوري من أن تؤدّي «الكنيسة الحرّة في الدولة الحرّة» إلى خلق «الكنيسة المحصّنة في الدولة غير المحصّنة». لكن ما يجب قوله من أجل الربط بين هذين المستويين هو أنَّ هذا التنازل العظيم يجري في إطارٍ يظلّ تفوّق الحقل العام واضحاً فيه بقوة. وهذا التفوّق العظيم هو من الصفات الخاصة التي تميّز مفهوم الديمقراطية التي يُعرَّف عنها اليوم في تقليدنا السياسي الحديث باسم «الجمهوريّة». تقوم هذه

الأخيرة على مفهومين جوهريين: «الإرادة العامّة» من جهة الأمّة التشريعية، و"الصالح العامّ» من جهة السلطة التنفيذية. هذان المفهومان يفترضان وينشران الوجودَ المُسبق للفصل القاطِع بين المستوى الذي تتمتع فيه الجماعات المستقلة والمصالح الخاصّة بمشروعيّة التعبير عن ذاتها، وبين الميدان الذي يضمّ عُمومَ الناس والذي تقوم فيه الأجهزة التمثيليّة والدولة بدور الحكَم. ويُفهم هذان الترتيبان على أنهما مختلفان جداً أحدهما عن الآخر. تُصنع السياسة في مكانٍ آخر وعلى مستوى عالٍ جداً، حتّى عندما لا تبغي إدارة كافة الأمور التي تربط بين المواطنين، بحيثُ إنَّ تحرير الحقل العام يبقى محصوراً في نهاية المطاف ضمن حدود الخضوع للتراتبيّة. إن الجمهورية، بعبارات أخرى، هي نشر الديمقراطية الليبرالية والتمثيلية داخل سلطة الدولة وبواسطتها. والواقع أنَّ سلطة الدولة لا تتضاءل بتاتاً من جرّاء دَقرَطة مبدئها (باسم الإرادة الجماعية) وتحرير ممارساتها (باسم حريّة المعتقدات الشخصية)، بل تجد فيهما ما يبرِّر وجودها ويوطّده. وبفضلها، يصبح النقاش والعمل السياسيَّان بؤرة سحرية تتسامى فيها الجماعة.

سياسة الاستقلاليّة

إنّها أعجوبة إعادة صَهر القديم بالجديد. إنّ تقاليد السلطة الدَولانية الآتية من أعماق تاريخنا وجدت نفسها في حال انبعاثٍ من جرّاء التقدّم الذي حققته الحريّة الديمقراطية، سواء أكان المقصود هنا مشاركة الأكثرية أم مظاهر التعددية الاجتماعية. لقد أعطى هذا التلاقي مع الماضي روحاً لما نسميّه «الجمهورية». وبرهنت الثورة الفرنسية، بأعلى ما يمكن من صِيغ البرهنة، أنَّ استعادة الإمساك بالسلطة المُطلقة القديمة باسم الشرعية الجديدة للأمّة تدخل في خانة المعقول. وسوف تؤكِّد إقامة النظام الديمقراطي بطريقةٍ مُسالمة، بعد

العام 1875، إنَّ هذه الصيغة تستحوذ على قوّة جذبٍ داخليّة مستقلة عن إملاءات الظروف استقلالاً كبيراً. والتردّد بصحّة الاقتراع العامّ والتذبذبات التي شهدها نظام المجلس، لن يُبعِدا عن الهدف الساميّ الذي يقضي بحصر السلطة الجماعية في الدولة، بل سيُغذّيان مذهبها. غير إننا نبقى، هنا، في نهاية الأمر، ضمن نطاق ما يَسمح بفهمه المنطقُ الصحيحُ للمبادئ، وقد عرفنا منذ روسّو التحالفَ الذي يجمع بين الحُكم المُطلق للفرد والسيادة المُطلقة للكلّ. وما يثير الدهشة أكثر من ذلك هو أنَّ تحرير الجمهوريّة، أي إعطاءَ الاستقلالية الذاتية للحقل العام في داخلها على أساس الانضمام الحرّ، كان بإمكانه المساعدة للوصول إلى النتيجة ذاتها. ومع ذلك، هذا ما حصل. إنّ الاعتراف بمؤسسةٍ تتمتّع بالحرية التامة في تحرّكاتها خارج نطاق الحقل السياسيّ، لم يؤدِّ إلى زعزعة هيئة الدولة أو إلى خلق مشروعٍ يحدّ من سلطتها، بل توصَّل، بخلاف ذلك، إلى إعادة بناء تفوّقٍ السلطة العامّة والنقابات، وبطريقة أكثر شمولية، تكتلّ المصالح، والتنظيم المهني؟ ألا تؤدّي إلى الحاجة الماسّة لمن يمثل الصالح العام ويحسم في أمره بعد أن تعبّر المصالح الخاصّة المشروعة عن ذاتها؟ والأحزاب؟ بالأحرى، ألا يجعل وجودُها اللجوءَ إلى حَكَم غير منحاز وإلى من يضمن التواصل المشترك أمراً ضروريّاً؟

لقد تولّت مسألة العلمانية الدور الرئيسيّ، الدور المحوريّ، في إطار إعادة بناء الدولانية الجمهورية. إنّه دورٌ على مستوى الصعوبة الهائلة التي كان عليها مواجهتها، وعلى مستوى ضغط هذه المسألة المستمر طيلة ثلاثين سنة. لقد شكلت نزعة الانفصال عن الكنيسة العاملَ الذي أسهم إسهاماً كبيراً في تمجيد الدولة والرفع من شأنها. في الواقع، لم يكن الفَصْل ممكناً من دون اللجوء إلى إعطاء السلطة الزمنية مبدأ التفوّق على أساسٍ روحانيّ. هذا التعبير احترازي، عن عمد. فهو يهدف إلى تجنّب العِبارات الجاهزة، التي تحسم مُسبقاً،

وبعباراتٍ مثل «الجمهوري المقدّس» أو «الدين المدنيّ»، الأمور المطلوب تحديد طبيعتها. هذه التماثلات التي هي سهلة بقدر ما هي غامضة، تحجب أساس الصعوبة، الكامن بالتحديد في أن السلطة الزمنية مُرغمة على تأكيد تفوّقها «الروحي»، من دون أن تكون لها القدرة على مقارعة خصمها بسلاحه. فهي لا تستطيع أن تجابه «مقدّساً» بمقدَّسٍ آخر، وديانة بديانةٍ أخرى. ومع ذلك، فإنه من المستحيل اختزال المؤسسة القديمة الشاملة في قوّةٍ من القوى الاجتماعية ليس إلا، ومن دون منح السلطة السياسية الوسائل الكفيلة بمواجهة المنافسة والتعبير عن سموّ غاياتها نسبةً إلى مُجمل القُوى الاجتماعية. هذا من جهةٍ أخرى، من دون مجابهة عقيدة الأكثرية ولا الخروج عن حدود الحياديّة في موضوع الدين، وهذه صعوبةٌ تُضاف إلى الصعوبات الأخرى.

لم يُثِر أحدٌ المسألة بعباراتٍ أكثر دقةً ونفاذاً مما فعله فيلسوفٌ مَنسيّ ظلماً هو رينوفييه (Renouvier)، أحد أتباع كانط، ومجدِّدٌ بارع للمذهب النقديّ، بالإضافة إلى كونه مفكّرَ «الجمهورية» في ذلك العصر. فمنذ البداية، وبدءاً من السنوات 1870، عرف كيف يستخلص دلالات هذه المؤسسة. لقد كتبَ مُحذرّاً عام 1872: «علينا أن نعرف جيداً أنَّ انفصال الكنيسة عن الدولة يعني الإعدادَ لدولة الأخلاق والتعليم»[9]. وهو يعبِّر عن عدم رضاه عن الليبرالية المزيّفة،

---

(9) Marcel Gauchet, «L'Education et la morale,» *La Critique Philosophique*, t. 1 (1872), p. 279.

أدين إلى ماري - كلود بليه (Marie-Claude Blais) في أنها لفتت انتباهي إلى مغزى وأهميّة هذه النصوص. بمقدورنا من الآن فصاعداً الاستناد إلى كتاب منبثق عن أطروحتها:
Marie-Claude Blais, *Au Principe de la république: Le Cas renouvier*, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 2000).

ليبرالية عدم المبالاة، التي تحكم على الفكر العلمانيّ بالعجز. وتأخذ أقوالُ رينوفييه دلالاتٍ أكبر عندما نعرف أنه فوق ذلك أشدُّ الجمهوريين ليبراليّةً، وأنه مُوْلع باللامركزية وبـ «المجتمعات صاحبة الإرادة»، أي أنه عكس اليعاقبة تماماً. إلا أنَّ إيمانه في هذا الموضوع كان ثابتاً لا يتزعزع: » تفوّقُ الدولة ضروريّ»، أنّها «مكلّفة بالنفوس كمِثل كلِّ كنيسةٍ أو جماعة، ولكن بصفةٍ أكثر شمولية»[(10)]، صحيح أنه ليس للدولة دِراية بشؤون الدين، ولا تملك أي دِيانة. ولكنَّ ذلك لا يدلّ بالضرورة على عدم اكتراثٍ كاملٍ من جانبها يقودها إلى أن تتقبَّل من دون تمييزٍ أيَّ مذهبٍ يعرض نفسه على الناس تحت اسم الدين. في الواقع، هي دائماً تمارس التمييز، وإذا فعلت ذلك، فلأنها تملك الوسائل اللازمة للقيام بذلك. «على الرغم من كونها غيرَ مؤهَّلة للحُكم على هذه المذاهب من منظار الحقيقة، أكانت الحقيقة العلمية، أم الدينية، فإنها تحكم عليها من المنظار الأخلاقيّ [...] الأخلاق تمثّل عندها المعيار الأسمى»[(11)]، ماذا سيحصل إذا سارت الأمور بطريقةٍ مختلفة؟ لأنّ الدولة لا تعرف شيئاً من تلقاء نفسها عن الدين ولا عن الأخلاق، فإنها ستصبح «مضطرة للخضوع إلى سلطةٍ أخلاقية ودينية تقوم إلى جانبها، وبالنتيجة ستُضطرّ للخضوع إلى هذه السلطة منذ البداية». ولن نتأخر عن الوقوع مُجدداً في «دين الدولة». وإذا أردنا تجنّب الوقوع في هذه المشكلة، يتوجب على الدولة ليس فقط «أن تمتلك من تلقاء نفسها قانوناً أخلاقيّاً مستقلاً عن كلّ الديانات»، بل عليها كذلك أن تتمتع بـ «التفوق الأخلاقيّ في كلّ

---

(10) «D'Où vient l'impuissance actuelle de la pensée laïque,» *La Critique philosophique*, t. 2 (1876), p. 100.

(11) «Questions au sujet des rapports des églises avec l'état,» *La Critique philosophique*, t. 1 (1879), p. 124.

شيء وتجاه كلِّ الديانات»[12]. لم يكن رينوفييه يكره شيئاً أكثر من كرهه لإمكانية نشوء «إمبراطورية الإيمان»، أو «حكومة الضمائر»، سواء أكان ذلك في صيغتها الأكليريكية أم في تجددّها الوضعيّ، وانسجاماً مع منهجية المنطق الذي يعتمده، وصل إلى العبارة البسيطة التي كان عليه أن ينطق بها. فقال: يجب ألا نخشى الاعتراف بأنّ للدولة، للجمهورية، «سلطةً روحيّة حقيقية»، «إنّها سلطة الإرشاد الأخلاقي للمواطن، السلطة المنبعثة من إراداتهم الحرّة ومن أجل إدارة مصالحهم الأخلاقية المشتركة»[13]. هذه السلطة التي هي تعبيرٌ عن الحريّات الشخصية تجد حدودها بالطبيعة: «إنّها تحترم الحريّات الفردية في إطارها الحقيقيّ وفي كلّ ما لا يتعلق بالموادّ الإجبارية في القوانين العامّة. إنّها تسمح بشكلٍ خاصّ للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحريةٍ خارجها، على أن لا يمتد مطلبُ حقّ ممارسة حريات المعتقد المحِقّ إلى أفعالٍ وتدخّلات تُخالف الحقَّ العام، وعلى أن لا تسعى أيُّ ديانةٍ إلى منح مؤسساتها سلطةً تُنافس السلطة المدنية، وتناوئها في مجالها وتسعى إلى القضاء عليها»[14]، هناك تسامح كامل إذاً، طالما أنَّ السلطة المدنية ليس لها أيُّ منافسٍ في مجالها، في ما يتعلق بالقِيم الجوهرية التي باسمها تسود الجماعة، وهي قِيمٌ ليست في هذه الحالة سوى تلك التي ينصّ عليها العقد الاجتماعي. ويعود إلى الدولة الجمهورية الحقُّ والواجب في الدفاع عن «المبادئ المنطقية، والأخلاقية، والسياسية» التي تقوم عليها وفي نشرها كذلك: «إنَّ هذه المبادئ، بحسب المفهوم الحديث للدولة،

---

(12) «Les Réformes nécessaires. L'Enseignement: Droit fondamental de l'état,» *La Critique philosophique*, t. 1 (1876), pp. 243-244.

(13) «Les Réformes nécessaires. La Liberté de l'enseignement,» *La Critique philosophique*, t. 2 (1878), p. 307.

(14) المصدر نفسه، ص 307.

هي نفسها مبادئ الحرية المشتركة التي يُحدّدها بالمقابل ويصونها جميعُ المواطنين»[15]، وبتعبيرٍ آخر، قَدَر الدولة الإرشادية والمعيارية. يقول رينوفييه: «تمتلك الدولة بطريقة شرعيّة السلطةَ التربوية بالنسبة لأولئك المدعوّين لأن يصبحوا أعضاء فيها، وسلطةَ الضبط العام، المبنيّة على مبادئ أخلاقية»[16]. ولكن أيّ أخلاق؟ الأخلاق المشتركة، وهل تكفي أخلاق أرباب الأسر التي يستند إليها جول فري (Jules Ferry) للقيام بالمهمّة؟ يبدو أن هذا أمر مستبعد بقوّة. فرينوفييه من جهته، يرفع النبرة عالياً ويقول: «لا تستطيع الأخلاق أن تحقق تفوّقاً فاعلاً وأن تصبح قادرة على معارضة الدين، وسط قوم تقوم الديانة المهيمنة لديهم على الكهنوت وعلى التسلط، إلا بتغذيةً الإيمان الطوْعيّ، وفي الوقت نفسه بإبعاد العقول عن المعتقدات الخرافية وخصوصاً عن المعتقدات المخالفة للعدالة. وهذا يعني أنه يتوجّب على الأخلاق الملقّنة أن تكون دوغمائية، وليس أن تكون مختلفة فقط عن الأخلاق المدرسية التي هي ضعيفة وغامضة، والتي يتحسّر عليها الانتقائيون، وليس أن تكون مختلفة فقط بطبيعتها المغايرة لطبيعة أخلاق المدارس النفعيّة أو الانفعاليّة، التي تتمثل قمّة طموحاتها في تحقيق مصلحة المجتمع ورفاهيته، وإنما عليها أن تكون أخلاقاً غايته إحقاق دينٍ منطقي مبنيّ على العقل، أخلاقاً نستطيع القول مع كانط إنها «تسبق الإيمان بالله وتفضي عملياً إلى الدين الذي هو معرفة الواجبات بصفتها وصايا إلهيّة»[17].

---

(15) المصدر نفسه، ص 304.

(16) «Les Réformes nécessaires. L'Enseignement: Droit fondamental de l'état,» p. 245.

(17) Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire: Les Idées, les religions, les systèmes*, 4 vols. (Paris: E. Leroux, 1896-1897), vol. 4.

فيما يعني هذا النصّ الأخير الذي هو أقدم بعشرين سنة من النصوص التي ذكرتها =

إذا كنت قد استشهدت مطوّلاً بهذا النصّ، فذلك بسبب صفة الطوباويّة فيه، وبسبب ما يُبيِّنه بالاستدلال بالضدّ، في مواجهة ما هو قليل الاحتمال في الحلّ الذي يطرحه. ذلك أنّ هذه المسألة غير القابلة للحلّ في الظاهر، والتي رأى بعض أصحاب العقول النيّرة، وبعد دراسة الوسائل المُتاحة، أنها ضرورية للتوصل إلى حلّ لها، قد وجدت على الرغم من كلّ شيءٍ حلاً لها. وهي توصّلت إلى ذلك عن طريق السير بالدولة إلى موقع التفوّق، بالشكل الذي كان رينوفييه قد بيّن ضرورة وجوده، وحتّى لو تمّ ذلك بوسائل تختلف عن تلك التي كان يعتبرها الملجأ الوحيد. عند هذه النقطة بالذات يصبح الأفق الطوباويّ لتحليله تحريضاً قويّاً على التأمّل. في ظلّ غياب «الدين العقلانيّ» الذي كان يتمنى أن ينجده ما الذي أدّى إلى توفير أداة «روحيّة» تملك ما يكفي من القوّة لإخضاع الإيمان الغالب من دون الإساءة إليه بطريقة لا يمكن الرجوع عنها؟ ذلك أنَّ المعادلة المطروحة ولمرّة أخرى هي كالآتي: استيعاب الدين، الأديان من

= آنفاً، لن أدخل في النقاش الذي يدعو إليه بالنسبة إلى أن فكر رينوفييه ينحو في اتجاه أكثر «روحيّ». إن الفرق في ما يتعلق بحديثي هو مدى التشديد. فهذا الاختلاف لا يغيّر من بنية الإشكالية.

ونجد إشكالية مشابهة جدّاً في المحاضرة الافتتاحيّة حول «التربية الأخلاقية» التي ألقاها دوركايم (Durkheim) في السوربون، في فترة 1902-1903. هو يعتقد أيضاً بأن تنظيماً علمياً مُعقلناً وعلمنة مُبكرين، يكتفيان بإبعاد كلّ مرجعيّة دينية، ليس بمقدورهما بتاتاً إلا التوصّل إلى «تربية مُفتقرة وبلا لون». ويضيف دوركايم: «لتدارك الخطر، يجب عدم الاكتفاء فقط بتحقيق فصل داخليّ. إنما من المتفرض الذهاب إلى أبعد من ذلك، الذهاب وراء البحث عن الحقائق الأخلاقية وسط المفاهيم الدينية ذاتها كما لو أنَّ هذه الحقائق ضائعة أو متخفيّة هناك. يجب الكشف عنها وإبرازها للعلن، ومعرفة عناصر تكوّنها وعلى ما تشتمل، وتحديد طبيعتها الخاصة، والتعبير عنها وفق لغة المنطق والتنظيم المنهجي. يجب، باختصار، اكتشاف البدائل المُعقلنة لهذه المفاهيم الدينية التي كانت لفترة طويلة جدّاً ممرّاً إلى المُثل الأخلاقية الأكثر ضرورة». انظر: Emile Durkheim, *L'Education morale* (Paris: Presses universitaires de France, [1963]), pp. 7-8.

دون الإساءة إليها، وفقاً لمشروعٍ يكون أعلى منها ويكون في الوقت نفسه مقبولاً منها نهائياً[18].

بكلّ بساطة لا يمْثُل التاريخ أمامنا خلال تطوّره في وضوح التحليل الذي نُخضعه له. فعنوانه هو الغموض. إنّه يمزج بإتقان العوامل التي يحاول المفكِّر فصلها. نحن لا نجد أنفسنا، طيلة السنوات التي سبقت القرار الصادر العام 1905، أمام عاملٍ واحدٍ سيكون له دورٌ حاسِم وواضح في ما بعد، بل أمام جملةٍ من العَوامل التي يُساند بعضها بعضاً والتي يصعب توضيح تأثيراتها المتبادلة. ليس لأن تحليل رينوفييه المنهجي يبدو غير ملائم. صحيح أنَّ «المفهوم الأخلاقي للدولة» لم يتفوق على غيره من المفاهيم بالدقة والترابط اللذين أرادهما له، ولكنه قام بدوره عندما ظهرت قضية «درايفوس». لقد بيّنت الحرب الأهلية بين النفوس بوضوح أنه أما أن تكون الجمهورية إلى جانب الحقيقة والعدالة أو لا تكون. ومن الثابت أنَّ

(18) نذكر في هذا المجال عرضاً أنّ مصطلحات هذه المعادلة هي المقياس الذي يتيح معرفة مدى انعدام العلاقة بين الحلّ الجمهوري و«الدين المدني». ففي الحالة الأمريكية التي تقدّم المثال الكلاسيكي عن هذا «الدين المدني»، يدلّ هذا الأخير على نقل مسيحية المجتمع المدني المقلَّص إلى أصغر قاسم مشترك له إلى إطار الحقل العام، بحيث يتم إبطال مفعول الحساسيات الدينية والطائفية. Robert Bellah, «La Religion civile aux Etats-Unis,» *Le Débat*, no. 30 (mai 1984).

إن الفصل بين الكنائس والدولة الذي جرى بشكل مبكر جداً، والذي أملته كثرة الطوائف الدينية، لا يمنع وجود تواطؤ أخير بين السلطة والمعتقدات، حول أصلهم المشترك، في إطار ما يبقي «الدولة في حماية الله» (A Nation under God). وهذا ما لا يمكن تصورّه في الدولة الجمهورية على الطريقة الفرنسية. فالمسألة لا تتعلق هنا بانفصال الدولة الجمهورية عن المعتقدات، كما في النموذج الأمريكي، وإنما بالانفصال عن الدين في حدّ ذاته، بقدر ما أدّى وجود الكاثوليكية المهيمنة ونوعية ادعاءات الكنيسة الرومانية إلى تحويل مسألة هذا الدين الخاص إلى مسألة الدين بوجهٍ عام. وهي مسألة تختلف من حيث الصعوبة ولا يمكن حلّها إلا عن طريق استخدام أساليب مختلفة تماماً. إنّها تتطلب الوصول إلى بديلٍ من الدين يكون غير ديني، ويكون قادراً على احتواء الدين.

المدرسة قد أدّت دوراً بارزاً في تقبّل الجمهورية، في ما هو أبعد من الانتماء الديني وأعمق منه. وذلك من خلال طاقاتها الذاتية على الإقناع، لكن أيضاً بصفتها الرمز ونقطة الارتكاز المميّزة لقيمتين تعرفان عندها لحظة اختراقهما الكثيف لعقول الجماهير، واللتان كانت لهما أهمية لا يُستهان بها في اعتماد سلطة دنيوية مستقلة. إنّهما: حبُّ الوطن والأمل في المستقبل. ولما كانت المدرسة مركزاً لتعلم المواطنية، فإنها تشكل المؤسسة الرئيسة التي يتمّ فيها نقلُ معنى الواجب المقدّس تجاه الوطن، وحيث يتحقق تفوّق الشأن الجماعيّ. ولما كانت المدرسة المكان الطبيعي لإعداد الأجيال القادمة، فإنها ترتقي إلى مستوى مختبرٍ لصنع المستقبل حين تنتهي الطفولة والشباب من اكتساب سماتها المميّزة في نظام العهود الاشتراكيّة، وفضلاً عن ذلك، يأخذ الإيمان بالوعود المستقبلية دفعاً جديداً (تأخذ «الديانات العلمانية»، حوالى العام 1900، شكلها النهائي المتمثل في النسخة اللينينيّة للماركسيّة، وذلك إثر مرحلةٍ طويلة من التحضير، وهي تقدّم في هذا الصدد المثال الأصلح). غير أن الجهة الحاسمة في هذا الإعلاء للسلطة السياسية تعود بنظري إلى فكرة السياسة بحدّ ذاتها. وهو عاملٌ من الغريب أنه غاب عن ذهن منظّرٍ للاستقلالية أمثال رينوفييه ـ ربما لأنه كان منغمساً في هذا العامل إلى درجةٍ أصبح فيها عاجزاً عن معالجته موضوعيّاً. لقد أدّت إعادة إحياء وجهٍ معيّنٍ للسلطة الديمقراطية إلى تزويد الجمهورية بمبدئها الأساسي الأشدّ صلابة، وهو العمل على احتواء المعتقدات وجعلها شأناً خاصاً. إنَّ إعادة بناء الأحداث المحيطة بالعام 1900 تمّت كذلك في الميدان «الميتافيزيقي»، ميدان التفسير الميتافيزيقي للحرية السياسية ولقدرة البشر على تقرير مصيرهم بشكلٍ مشترك. المعركة الحاسمة شُنّتْ هنا، ولو على نحوٍ متفشٍّ. فيها ربحت الدولة الجمهورية مشروعيتها الفكرية، والأخلاقية، والروحية، التي كانت

في أمسّ الحاجة إليها، أي المشروعية القادرة باستمرار على حشد أكبر عددٍ ممكنٍ من المخلصين للكنيسة، على الرغم من تعرّضهم للحرمان الكنسي.

إنَّ حالة التصادم مع الكثلكة المصرّة على رفض العالم الحديث قد أمدَّت هذه العودة إلى الأصول بإطارها وغذائها الطبيعيَّين. فالكنيسة صاحبة «لائحة الأضاليل» (1864) والعِصمة الحَبرية (1870)، والتي هي معقل الفكر العقائدي والمثال الأعلى للسيادة المطلقة، هي أكثر من أن تكون مجرَّد قوّة رجعيّة. وهي في تطلعاتها وتَوْقها إلى التسلط الروحي، وإلى «احتكار معرفة الحقّ والواجب»، تمثّل «حزب التبعية» الحقيقيّ. وبذلك، هي تُلزم الحزبَ الديمقراطي في المقابل بإعطاء الديمقراطية كامل معناها: إمّا أن تكون «مشروعاً للحكم الذاتي»، أو لا تكون. هدف السياسة الديمقراطية، الرؤية التي تنظمها، هو العمل على أن يسترجع المجتمع البشريّ حقَّه في إدارة أسباب وجوده وغاياته. على المجتمع البشري أن يستعيد التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي.

إن التحدّي والانصياع ليسا بأمرين جديدين عام 1875. في فرنسا، في منتصف القرن الثامن عشر، كان لفكرة الديمقراطية اختراقها الأول تحت شعارٍ مماثل ووفق المنطق ذاته. فخلال الأعوام 1750، أحيت صحوة النزاعات الدينية الدعوةَ إلى التبعيّة الكنسية. وأعادت هذه الصحوة إلى الأذهان المطالبة القديمة ـ وبنبرةٍ عالية وبأسٍ شديد ـ بقيادة الحزب البرلمانيّ، بتدخّل الدولة الحاسم والتامّ لإيقاف تراتبيّةٍ كاثوليكية مزعجة وناقمة ولا أمل في إصلاحها. والجديد في الأمر أن هذا اللجوء إلى السلطة المطلقة الذي بات تقليدياً ترافق مع مطلبٍ آخر لم يكن معروفاً من قبل، وهو مطلب الحريّة، حرية الضمائر، بل وكذلك حريّة الأمة. ولم تعد المسألة ـ كما في الصورة الكلاسيكية للحكم المطلق ـ تتعلق بفرض سلطان

المَلك، بصفته بديلاً وحيداً صالحاً من السلطة الربانية العليا، في وجه التحدّيات الكهنوتية. من المؤكّد أن الكاهن لا يزال يخضع للسلطة العامّة الشرعيّة، لكن ذلك من أجل ضمان حرية المعتقد من جهة، ومن جهة أخرى، لإقامة القانون السامي للجماعة في ما يتعلق بأمور الدين. وهذا يعني أشياء كثيرة ـ وراء إمكانية أن يختار المرء دينه بنفسه، ترتسم الإمكانية النهائية في أن يتّخذ قانوناً خاصاً به هو، بعيداً عن القبضة الإلهية. ونلاحظ هنا نتيجتين أساسيّتين ستأتيان من تلك المعادلة الظرفية، وهما: العلاقة الوثيقة بين مسألة الحرية الشخصية ومسألة السلطة الجماعية، وإضفاء الرهان الميتافيزيقي على موضوع السيادة[19]. تكمن عبقريّة روسّو في أنه عرف كيف يستفيد من المصادر الفلسفية لذلك الحال، وأن يصوغها بلغةٍ تليق بمستواها. ومن وجهة النظر التي تهمّنا، بإمكاننا القول إنَّ روسّو، مع كتابه **العقد الاجتماعي** الذي صدر 1762، قد أعطى منذ البداية الفكرَ الديمقراطي الفرنسي مدلولَه الكامل. كما الإلهة، وُلِدت هذه الفكرة محصّنة بشكل تامّ، وأتت إلى الدنيا مزوّدةً بمفهومها الأكثر دقة وكمالاً. هل من الضروريّ تحديدُ ذلك؟ أنا لا أفكّر بما يقوله روسّو عن «النظام» الديمقراطي الذي يخصّصه للآلهة، كما يعرفه كلّ فرد منّا، بل أنا اهتمّ بما يسمّيه «الجمهورية»، أي الحكومة الشرعية التي تحدِّدها سيادةُ الإرادة العامّة، بمعزلٍ عن شكل إدارتها، سواء أكان ملكيّاً أم أرستقراطيّاً أم ديمقراطيّاً. وتلك الإرادة العامّة تفترض مُسبقاً اجتماعَ كلّ الإرادات ـ وهذه ضرورة ناجمة عن كوننا نشأنا على التسليم بكلّ ما فُرض علينا باسم الديمقراطية منذ ذلك الوقت. لقد صنع روسّو معجزة، وهي امتلاك الديمقراطية للسيادة المطلقة. يجب

(19) إنّني أوضّح فكرتي، بشكل مفصّل أكثر، حول محتوى وآلية هذا الخرق في دراسةٍ تتعلق «بالعقدة اللاهوتية - السياسية لعصر الأنوار»، في كتاب لي سيصدر قريباً.

على الدولة أن تستحوذ على كامل السلطة، سلطة القانون، باستثناء أنَّ تلك السلطة الكاملة لا يُمكن إلا أن تكون تجسيداً لمجموع إرادة المواطنين المتساوين في ما بينهم. السيادة والحريّة، كلٌّ واحدة منهما تتحقق من خلال الأخرى، بعيداً عن الإقصاء المُتبادَل الذي يريده النموذج الإنجليزي. لا تتفتّح استقلالية الأفراد إلا في إطار المطالبة الكثيفة بالسيادة من قِبل المواطنين. فنموذج الحريّة هنا يوجّهه الاعتراض القويّ على «دين الكاهن» وما يمثله من خضوع. المطلوب ليس فقط سلطة قادرة على فرض التساهل على المتعصّبين، إنما يلزم أيضاً سلطةٌ قادرة على جعل البشر قادرين على تكوين أنفسهم. فحريّة البشر لا تعرف معناها الحقيقيّ إلا عن طريق المشاركة في السيادة التي يعود للجماعة السياسية وحدها الحقُّ في ممارستها.

كان من الممكن أن لا يكون لهذا الاختراق أيُّ مستقبل - فاللُّمعات الفكرية في **العقد الاجتماعي** لم تلق قبولاً فوريّاً، لولا أنَّ الانقطاع الذي أحدثته الثورة حمل معه شروطه الباعثة على التحريض. إذ انقادت «الثورة» من جهتها إلى أن تتبنى المنهج الفكريّ الذي يقود من الانصياع السياسي للدين إلى التأكيد الميتافيزيقي على الاستقلالية. إنَّ المواجهة مع الكنيسة يعود سببُها إلى رفض هذه الأخيرة قبول الخضوع للحكم المطلق، وهو في نهاية الأمر من صنف الحكم المطلق التقليديّ المنصوص عليه في القانون المدني الخاص بالإكليروس، وتبدو بذلك هذه المواجهة بصفتها إحدى العُقَد الأساسية لهذا الحدث. إنّها إحدى العوامل التي ساهمت في تجذير الأفكار بنقلها في طريقٍ مُعبَّدة سلفاً من حقّ الأمّة في إدارة الشأن الدينيّ إلى قدرة الناس مجتمعين على تعيين قواعدها. وفي هذه المعركة الرهيبة، وصلت توقعات روسّو المنفردة إلى فرض نفسها على الحسّ الثوري وإلى الاندماج في ركيزةِ ما سوف يصبح تقليدَه

السياسي. ويجب ألا نعزو ذلك إلى تأثيرٍ من قِبلها، وإنما إلى تملّكٍ لها جاء في ما بعد نتيجةَ تضافر الظروف الراهنة. لقد قامت «الثورة»، وعلى نطاقٍ واسع ومأساوي، باختبار الظروف التي انطلق منها روسّو على الصعيد التنظيري ليصل إلى ضمّ حرية كلّ فردٍ وسيادة الجميع في اتحادٍ لا تُفصل عُراه. فهي أسَّست حقوق الإنسان، ضمن صيغةٍ أسهمت منذ ذلك الوقت وبقوّة في توجيهها نحو تطلعات «مواطن جنيف» ـ وذلك كي تصطدم مع الدين القائم الذي يواجهها بشرائع الله. وستقودها هذه العقبة إلى المضيّ حتّى النهاية في هذا التأكيد على سيادة الحرّيات الذي غيّر وجه السياسة بواسطة التحرُّر الميتافيزيقي. هذا ما يدفعها إلى صفحات **العقد الاجتماعي**. وباستثناء ذلك، أكانت قد قرأتْ هذه الصفحات قراءة خاطئةً أم أساءت فهمها، الأمر لا يهمّ. هناك نهجٌ بنيوي خاصّ بروسّو ترسّخ في مُجمل الظروف، وهو يختلف جداً عن نهجه الموجود في النصوص، ولكلٍّ منهما حقيقته التاريخية الخاصة. ما يهمّنا هنا، هو هذا المنطق في ظروف التعيين، كما يثبته الحدثُ الثوري في الذاكرة التي لا تنسى. إنَّ تأثيره المُشعّ عبر الزمن يفسِّر جزءاً كبيراً من الصفات الفريدة التي ميّزت في ما بعد ولفترةٍ طويلة الفهم الفرنسيَّ الفريد للديمقراطية. فإيصال الهدف الميتافيزيقي إلى ذروته يتطلب إدراك الوسائل العملية. واستعادة الذات الجماعية، عوضاً عن الخضوع للآلهة وبدلاً منه، تتطلّب الكثير مما يتعلّق بالأشكال والقنوات الكفيلة بإعطائها ترجمةً ملموسة لها. من الصعب إخضاع السلطة للفكر، إذا كان من المُسلَّم به أن الحريّة الوحيدة الملائمة هي التي تخلّص الجنس البشري من أغلال السماء.

تلك هي الحالة المرجع التي تصادفها «الجمهورية الثالثة» مجدداً في المرحلة الأساسية من قيامها. هنا أيضاً، لا تتعلق المسألة بالتقيّد

بالنصوص، بل بالتماثل بين المضامين. وسوف يدفع الرفض للهيمنة الكهنوتية، هذا «الوحي المُضادّ للكهنوت»، كما يقول رينوفييه، إلى إعادة تحديد هذه الفكرة عن الديمقراطية التي هي راديكالية أقلّ مما هي مُتطرِّفة. إنَّ روسّو يجمع بين الاثنتين: يجب أن تكون الديمقراطية راديكالية لكي تكون مُتطرِّفة. وحدها الديمقراطية المباشرة (أي الإسهام المُباشر للشخص في التعبير عن الإرادة العامة) تضمَنُ سيادة الاستقلالية. على العكس، والحالة هذه، سوف تعمل الجمهورية البرلمانية على فصل المحورين بقدر ما يكون هدفها ليبرالياً. فإعادة التداول بمِثال الاستقلالية في الحقل العام يأتي للمساعدة في الانفصال عن الحقل المدنيّ. وإذا كان المقصود إعطاءَ السياسة مجدداً رهانها الأكثر بروزاً على الصعيد الجماعيّ، فإنَّ هذا يكون من جهةٍ أخرى، من أجل ضمان حرية المعتقدات الفردية الواسعة في المجتمع. إنَّ العمل على إيصال الديمقراطية إلى ذروتها، في حال كنا نتكلم بشكلٍ مجرّد، هو أداة الفصل الليبرالي بين الدولة والمجتمع، مع ما يتضمّنه هذا الفصل من ابتعادٍ عن سُبُل الديمقراطية المباشرة ومن لجوءٍ محتَّم إلى التمثيل البرلماني. وهكذا، نشهد نشوءَ شكلٍ جديد من الديمقراطية الليبرالية يجمع بين الاعتراف العادي بالتعددية الاجتماعية والتركيز خصوصاً على دور الدولة. أي دور الدولة من حيث هي مركز «الوحدة المعنوية» للجماعة التي يتمّ فيها إخراج وتجسيد كامل سلطتها التقريرية في ما يعود إليها هي.

إنَّ النقطة المركزية التي تجعل هذه الصيغة الليبرالية لسياسة الاستقلالية قابلةً للتصديق هي أنَّ هذه الأخيرة لا تناهض الدين من حيث الجوهر. إنّها مُعادية وجاهةً للمطامع الدنيوية للكنائس، وليس للدين في حدّ ذاته على الإطلاق. إنّها تطلب من المؤمنين، بكلّ بساطة، أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصيّ بالخلاص للعالم الآخر، وأن

يدخلوا في اللعبة المشتركة للاستقلالية (أنظر في ما بعد) في هذا العالم الحاضر ـ وقد قبل أغلبيتهم هذا الأمر: إذ يكمن نجاح الجمهورية في ضمّ المؤمنين إليها عن طريق إبعادهم عن رُعاتهم القساوسة. وفي الواقع، تأخذ الاستقلالية التي نتحدّث عنها طابعاً جماعيّاً في مقابل إيمانٍ يأخذ الطابع الفرديّ، وهذا ربّما ما يشكّل الصفة الأساسية التي تتميّز بها الجمهورية. فالعزم والسيطرة على الذات اللذان يجب استردادهما يتعلّقان بالعيش المشترك، علماً بأن هناك جزءاً فريداً وخاصاً في الوجود يُفسّر فيه كلُّ شخصٍ على هواه سرّ وجودنا الخفيّ. وحتّى لو كان علينا أن نقرّ في نهاية المطاف بأنّ هذا الجزء مسيّرٌ ميتافيزيقيّاً وليس مخيّراً، فإنَّ الجنس البشريّ يملك أن يدير نفسه بنفسه سياسيّاً. إنَّ النظام الذي يضبط الناس في ما بينهم هو من صنع أيديهم هُم. وهو من أوّله إلى آخره خاضع لإرادتهم. ويعود إليهم أمرُ تحديد القوانين التي يخضعون لها. فالسياسة التي تُدرَك على أنها تنظيمٌ إراديّ لجسم جماعي مصطنع تُكوِّن على هذا النحو وبالنسبة للبشريّة المؤشر الأرفع على إثبات مُتسامٍ لإرادتها: إنّها العامل الذي تستعيد فيه السيطرة على نفسها والذي تُحقِّق فيه القدرة على ترتيب أمورها بنفسها[20].

(20) فرادة التجربة الجمهورية، كما من الممكن تلمّسها من الداخل، يعبّر عنها بقوّة مؤلّف اشتراكي مستقلّ مثل أوجين فورنيير (Eugène Fournière): «من جهتنا ومن جهة جميع أمم أوروبا التي تتطلع إلى الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، نحن نختبر في فرنسا تجربة غير مسموعة. نحن نريد بناء النظام السياسي والاجتماعي والتربوي على المنطق والعلم والتشاور. لقد كسرنا كلّ التقاليد ونحن الآن أكثر تحرّراً وتجرّداً من المستعمرين الأوائل لأمريكا الذين على أيّ حال كانوا قد حملوا معهم توراتهم. لا وجود لله في مدرستنا ولا للكاهن من مكان في قريتنا. إننا نتخّذ من الفكر الفرديّ المنفتح على النقد في كلّ المجالات القاعدة الوحيدة ومن قانون العقوبات المنظِّم الفريد». انظر: Eugène Fournière, *La Crise socialiste* (Paris: E. Fasquelle, 1908), p. 353.

في الواقع، وانسجاماً مع طبيعة هذه الخصومة المثمرة مع الدين، سيكون هناك على الدوام اتجاهان ممكنان لسياسة الاستقلالية. فهي إلى جانب صيغتها الليبرالية التي تقوم على قاعدة التمييز بين الأنظمة، والتي لا ترفض في الدين إلا الجانب السياسي من التبعية، ستتضمَّن منذ ولادتها صيغة تسلطيّة، تتطلّع إلى تحطيم كلّ ديانة باسم الاستقلالية، وتميل إلى استيعاب الوجود الكامل للمواطنين في السياسة تحت شعار تحقيق الاستقلالية. لقد رأينا هذين الاتجاهين يتواجدان معاً ويتصارعان، في كلّ تلك اللحظات المهمّة التي كان ينبغي فيها تفعيل بناء الاستقلالية. ولا تشكّل فترة العام استثناءً للقاعدة. إذ إنّ الدين العلمانيّ لم يأخذ مجده صدفة في الوقت الذي تمّ فيه الانفصال ما بين الدولة والدين. الاتجاهان متلازمان، وينهلان من المصدر نفسه. ويتابعان الهدف ذاته بواسطة طريقين مختلفتين. فالطموح التوتاليتاري، في مضمونه المعاصر بنوع خاص، ينشأ بموازاة المثال الديمقراطي الذي يتشكّل في صيغته الجديدة المتمثلة في التنافس الحزبيّ. في الحال الأول، أدّى العداء الجذريّ للدين والرغبة في إزاحته كليّاً ونهائيّاً إلى الاقتداء به فعلياً. وانتقل الأمل بالخلاص إلى داخل الحياة الدنيوية، وتحوّل مشروع الاستقلاليّة إلى الطموح لجعل التاريخ يصل إلى نهايته، على هيئة مجتمع يسود نفسه بالكامل لأنه موحّد مع نفسه في كلّ أجزائه وتحت شعار العلم الكامل بنفسه. هكذا وُلدَت السلطة الثيوقراطية من جديد بشكل سلطة أيديولوجية. في الحالة الثانية، وعلى العكس من هذا الإيمان بالوحدة، حلت ثقافة الاختلاف والانقسام والتعارض. وتقدّمت المشكلة على الحلّ، ووأضحت المداولات حول الغايات الجماعية غاية بحدِّ ذاتها. وعُدَّت الاستقلالية شيئاً يتحقق عن طريق المجابهة غير المحدودة مع الذات. ليس هناك من داعٍ لإبراز أهميّة هذا التناوب بين الاحتمالين، لقد كان معضلة العصر. ولكن أبعد من هذا

الاختلاف الجوهري حول طريقة وضع المثال موضع التنفيذ، يجب أن نلاحظ جيّداً أنَّ الرهان السياسيّ قد تمّ تناوله بالطريقة نفسها في الحالتين.

في هذه الصيغة أو في تلك، تتساوى النظرة إلى المستوى الجماعيّ الذي يُعدّ المستوى الذي يتحقق فيه التحرّر الإنساني بشكلٍ خاص. فمن خلال الجهد الذي يبذله البشر في التفكير في ظروف عيشهم المشترك وتحدديها، ومن خلاله فقط، يمكن لهم أن يصبحوا فعلاً بشراً، ويسهموا بذلك في تسلمّ الإنسانية لزمام أمورها بنفسها ـ ببساطة، تجعل الصيغة التوتاليتارية من هذا الجهد هدفاً وحيداً يجب أن تخضع له كلُّ الأمور الأخرى، في حين تترك الصيغة الليبرالية مجالاً خارج المواطن لفردٍ عاديّ يتحكّم في ترتيب أهدافه الشخصيّة. هذا الفصل لا يمنع بتاتاً الليبرالية من تطوير صورة صارمة للمواطنية، على مستوى الطموح الديمقراطي الذي تتمثَّل فيه. فإذا كانت السيادة التي تعمل السياسة على حشدها تكمن في الوجود معاً، وفيه فقط، فإنَّ المواطنية تعني أن يُعدَّ المواطن جزءاً من هذا السعي الجماعي لتحقيق الاستقلالية. من أجل ذلك، على كلّ فردٍ أن يترك زاويته الخاصة، وأن يتمايز عن ذاته من أجل أن يتبنّي وجهة نظر الجماعة التي هي الهدف الوحيد: المواطنية أو الفرصة المتاحة للأفراد بأن يرتفعوا فوق خصوصيّتهم الضيّقة، والارتقاء بأنفسهم من خلال الانضمام إلى العموميّة الواسعة.

الحِياد الديمقراطيّ

هكذا إذن تبدو لي الصيغة اللاهوتية ـ السياسية للديمقراطية، وهي التي أتاحت للدولة الجمهورية أن تنفصل ليس عن الكنيسة فقط، وإنما أيضاً عن الدين، في ظلّ شروط الليبرالية. إن هذه الصيغة تمنحها ما هو أكبر من التفوق، أي الاستقلال التام في التنظيم الدنيوي، ولكن ضمن شروطٍ لا تمنع بتاتاً المواطن الذي هو متديّن من أن يستمرّ أمامها بتغذية الفكرة التي لديه عن علاقته مع الله. وفعلياً، مرة أخرى، أيّدت الجماعات الكاثوليكية هذه الصيغة، مع ما تنطوي عليه ضمنياً لجهة صورة الإلهي والعلاقات بين الإلهي والبشريّ. ويتلخص ما تنطوي عليه هذه العلاقات في كلمتين: الله هو المنفصِل. هو لا يتدخل في الشؤون السياسية للبشر. وهو لا يطالب بأن يكون المجتمع منظَّماً بقصد «السعادة الأبدية» كهدفٍ نهائيّ له. هذا ما أعلنه البابا أيضاً إبّان رفضه للانفصال عام 1906[1]،

(1) كتب الحبر الأعظم: «إن هذه القضية (قضية الانفصال) هي الرفض الصريح للنظام فوق الطبيعي. إنّها، في الواقع، تحصر نشاط الدولة في مجرّد مواكبة الازدهار العام على مدى الحياة الذي هو ليس سوى المصلحة القريبة للمجتمعات السياسية، وهي لا تُعنى بأي حال من الأحوال بمصلحتهم البعيدة المتمثلة في نعيم الآخرة، لأنَّ ذلك ليس من شأنها» =

الخلاص هو مسألة فردية. هذا المذهب اللاهوتي الضمنيّ هو بالضبط ما دعا إليه بورتاليس (Portalis) بصراحة، عام 1801، للدفاع عن الاتفاقية البابوية للعام نفسه: «يجب ألا نخلط أبداً بين الدين والدولة: الدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق، والدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم بعضاً. لكنَّ البشر ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى، ولا لدعم خارق كي يجتمعوا في ما بينهم. يكفيهم معاينة مصالحهم، وأحاسيسهم، وقوّتهم، وعلاقاتهم المختلفة مع نظرائهم. إنّهم ليسوا بحاجة إلا إلى أنفسهم»[2]. لقد لزِم مرورُ قرنٍ كامل لكي تخترق مبادئ هذا التقسيم جموعَ المؤمنين، بالاتفاق مع مبادئ الفردانية الديمقراطية، ولكي يصبح الفصلُ بين المؤمن والمواطن في قلب كلِّ فردٍ منهم مقبولاً تماماً، على الرغم من رفض رجال الدين له. إنَّ انصهار الأديان في الديمقراطية، وخصوصاً المذهب الكاثوليكي، لم يتم من دون أن يحصل تحوّل ضمنيّ في محتوى العقيدة، تحت ضغط الديمقراطية، أو تحت تأثير جاذبيتها[3]. ولا شكّ في أن تغيير وجه معنى الحرية، وتمجيد دور الدولة، وتعظيم وظيفة المواطن،

= (ورد في الكتاب التالي: *La Séparation de l'église et de l'état, 1905*, archives; 20, présentée par Jean-Marie Mayeur ([Paris]: Julliard, 1966), p. 119.

(2) *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 (26 messidor an IX), les articles organiques publiés en même temps que ce concordat* (Paris: Joubert, 1845), p. 86.

(يعود هذا النصّ إلى تقرير مواطن من بورتاليس (Portalis)، مستشار دولة، مكلفّ بالشؤون كلها التي تُعنى بالعبادات والمعتقدات، أمام الهيئة التشريعية، حول البنود الأساسية للمعاهدة المُصدّقة في باريس، في السادس والعشرين من شهر الحصاد لعام 900 بعد المسيح، بين الحكومة الفرنسية والحبر الأعظم البابوي).

(3) ثقل الانتخاب العام الذي بدّل شيئاً فشيئاً حالة الإيمان من الفكر الجماعي إلى الرأي الشخصيّ، كان عاملاً إجرائياً حاسِماً في هذا السياق. وقد أطلق فيليب بوتري (Philippe Boutry) الفكرة بقوّة في كتابه: Philippe Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'ars*, histoire; ISSN 0769-2633 (Paris: Ed. du cerf, 1986).

كان لها أثرٌ كبير في هذا العمل الاستماليّ. فعن طريق وضع السياسة خارج الدين، وفي مستوى الدين، ضمت كلُّ هذه الأمور إلى الجمهورية عدداً كبيراً من المتديّنين الذين يطمحون لأن يكونوا مواطنين صالحين، مع بقائهم على الرغم من ذلك مؤمنين مخلصين.

ويكفي في الوقت نفسه أن نعرض هذه الصيغة لقياس المسافة المقطوعة منذ الفترة التي تمّ فيها تبلورُها. من الواضح أنَّ هوّةً تفصل بيننا وبينها، وأنَّ كلّ يوم يمرّ يُبعدنا عنها أكثر فأكثر، في ظلّ هذا الوضع الذي نجد أنفسنًا فيه والذي يتّسم بالتغيير السريع. إنَّ ما صنع قوّتها ونجاحاتها بالأمس هو ما يجعلها اليوم تُصاب بالبطلان السريع. يجب ألا نبحث في مكانٍ آخر عن أسباب الريبة والشك التي تنخر ثقافتنا السياسية الموروثة. لقد غادرتها الروح التي سادت، إن لم يكن عند نشوئها، فبالتأكيد عند الانتهاء من فترة تأسيسها. إنَّ فكرة الجمهورية المبنيّة على المُكتسب الذي اعتدناه والذي نتابع العيش فيه، قد فقدت روحها ومعها فقدت فكرة العلمنة التي كانت تلتصق بها كأفضل رفيق حميم لها. لقد نضب معين الدلالات الذي كانت تتغذى منه. وتبدّلت جذرياً حدودُ العلاقة القائمة بين الدين والسياسة.

إننا الآن نخرج من مرحلة الفوز بالاستقلالية التي هي ضدّ التبعيّة. هذا لأن صورة التبعيّة لم تعُد تمثِّل الماضي الذي لا يزال حيّاً والذي لا يزال بالتالي ممكناً في المستقبل. لقد حصل الاندماج الكامل للأديان داخل الديمقراطية. وحتّى الكاثوليكية الرسمية التي طالما كانت عاصية، انتهى بها الأمر إلى الانضواء تحت رايتها وإلى تبني قيمها. وهذا تطوّرٌ تُرجِمَ، في الظلِّ، ولكن بشكلٍ حاسم، من قِبل اللاهوت الضمني الذي تكلّمتُ عنه سابقاً، بابتعاد جديد عن الله. لقد أصبح من الغريب أو من المُضحك أن نُشرِك فكرة الله في

معيار المجتمع البشريّ، وكذلك أيضاً أنْ نفكّر بما يُمكن أنْ يكوِّن رابطاً بين حاجات الأرض ووحي السماء. لم ينشأ الطبيعي والماورائي كي يندمجا أو يمتزجا معاً. نحن لم نكن نشهد مقاربةً مؤنسنة للإلهي، وإنما على العكس من ذلك تماماً، عملية إبعادٍ للإلهي من عالم البشر الذي أفرغ هذا الأخير من كلّ إمكانية في تجسيد المطلق[4]. وسواء أكان الأمر يتعلق بالمعرفة، أم بالقاعدة الأخلاقية، أم بالفن، أم بالسياسة، لا شيء في تجربتنا يمتّ بأيّ علاقةٍ أو صلةٍ كانت مع العالم الماورائيّ للبشر. نحن نجد أنفسنا من هذا المنظار في لحظة كانطية ـ في اللحظة التي يكتمل فيها التفريق الذي قام به كانط بين الإدراك البشريّ والعلم الإلهي، وذلك بواسطة استبعاد كلّ ما كان يمكن أن يسهّل بلوغ ما وراء المحسوس، وبواسطة إزالة كلّ ما يحافظ ـ عند كانط نفسه على الرغم من كلّ شيء ـ على استمرار تعلق الإنسان بما هو وراء المحسوس. بمعنى آخر، لقد انتصرت الاستقلالية. إنّها تسود من دون الحاجة إلى أن تؤكّد ذاتها في وجه ماضٍ صامدٍ بفضل القرون السالفة. وهذا ما يغيِّر كلّ شيء.

هذا ما يقلب رأساً على عقب آفاق الديمقراطية وظروف ممارستها. فالسياسة فقدت الهدف والرهان الضروريين لها في

---

(4) بِكُلّ وضوح، لا يمكن لأيّ شخص أن يخطئ في التشخيص، برأيي، أكثر مما فعله لوك فرّي (Luc Ferry) في كلامه عن «تأنيس الإلهي» و«تأليه الإنسان». انظر: Luc Ferry, *L'Homme-dieu, ou, le sens de la vie* (Paris: B. Grasset, 1996).

إننا نواجه، على العكس تماماً من ذلك، ديناميكيةً فاصلة تنتزع الإنساني من الإلهيّ، وتنتزع من الإنسانيّ كلَّ ما كان يُمكن أن يبقى فيه من إسهامٍ إلهي، ولو حتّى من بعيد ـ الإنساني، وما من شيء سوى الإنساني. هذا ما يعطي قيمةً للإنّسان، بلا شكّ، لكن بمقدار ما هذا الأخير «ينزع الألوهية عن نفسه». وهذا لا «يؤنسن» الإلهي إلا في الحدود التي يفقد فيها سمات القائد الشديد الموجِّه للسلوك، المهتم مباشرة بالخضوع لوصاياه وبمعاقبة المذنبين. هذا ليس نتيجة توفيق عيشيّ مشترك، بل زيادة في الغيرية.

مواجهتها مع الدين. هناك موجةُ هُبوطٍ، غير مرئية وفجائيّة، ظهرت عام 1970، وأدَّت إلى مراجعةٍ قاسية للأهداف التي فقدت من مكانتها، إلى حدٍّ أصبحت معه الآمال المعقودة بالأمس القريب على العمل الجماعي غير مفهومة بالنسبة إلينا. من هذه الزاوية، تُسهم إعادة تعريف الديمقراطية الجارية منذ ربع قرن فعلياً في عملية تفكيك الاشتراكية الحقيقية. ومهما كانت الظاهرتان متباعدتين في دلالاتهما إلا أنهما ليستا في العمق أقلّ تضامناً. فهما تعودان إلى التحوّل الجوهري ذاته في المعتقد، الذي قوّض، هنا، احتمال الحلّ الشيوعي للغز التاريخ، وخرّب، هناك، أمنية تشييد حكومة الذات الجماعية. إنَّ حالة فقدان المضمون هذه هي التي يجب أن يُنسب إليها الفراغ الجوهريّ الذي يصيب جمهوريتنا والذي يحوّلها تدريجياً إلى مُجرّد ديكور، إنّه ديكور عظيمٌ بلا شكّ، ولكنه غير مسكون. هذا الحال لم يظهر في فرنسا وحدها، ولكنْ في هذا البلد شهد إعلاءُ شأن السياسة بوصفه بديلاً من الدين تطوُّرَه الأكثر اندفاعاً، وفيه يشهد أيضاً الانحسار الأكثر بروزاً. وليس بإمكان تعاويذ من الماضي أن تعيد الحياة إلى قواعد وأصول تذوي وتنهار لأنها نجحت في السابق ـ إنّه موت لا عودة منه، فهو يلغي كلّ إمكانية للولادة من جديد. لقد أنجزت مهامها إلى درجة أن زوال غريمها يُفقدها علة وجودها. ولن يكون باستطاعة شيء أن يُعيد الطاقة الروحية القديمة إلى كهنوت المواطن، ولا إلى جلال الدولة الأخلاقيّ، ولا إلى التضحيات على مذبح الشأن العامّ. لقد فقدت هذه الأدوات نهائياً وظيفتها. ولم يعد هناك من حاجةٍ لإقامة دولة الإنسان في وجه السماء. نحن الآن بصدد تعلّم سياسة الإنسان من دون السماء ـ ليس مع السماء، وليس مكان السماء، وليس ضدّ السماء. هذه التجربة لا تكفّ عن بعث الحيرة في النفوس.

الموجة الليبرالية

إنَّ الشعور بهذا الانقطاع الذي حصل كان قوياً جداً في فرنسا بقدر ما كان التيار الذي يجرفنا منذ عشرين أو خمسة وعشرين عاماً قد جاء بعد فترةٍ شهدنا فيها، منذ العام 1945، انتصاراً لم يسبق له مثيل للدولة الديمقراطية وللديمقراطية في الدولة. فخلال هذه «الثلاثين عاماً المجيدة»، عرف الفرنسيّون، بالإضافة إلى مغانم الازدهار والنمو المُتسارع، السعادةَ المميَّزة برؤية تقليدهم السياسيّ الأشدّ عراقةً ينسجم مع المسار العام للعالم. في كلّ مكان، كانت الأفضلية تعود لتشييد الدولة الحامية والدولة المنظمّة. نحن لم نكن نقوم إلا بما كان يقوم به الآخرون، ولكننا كنا نستطيع القيام بذلك بحماسةٍ إضافية تنبع من إننا كُنّا نجد أنفسنا في طليعة التيار، وأنه علينا إنجاز ما كُنّا نجيد إنجازه على أحسن وجه ـ في حين إننا اليوم تحملنا حركةُ العالم في عكس التيار وترمينا في خانة القديم.

تحت وطأة الأزمة المفتوحة في العقد السابع من القرن العشرين، وجد الإيمان الإرادوي باندفاع الدولة نفسه أنه قد حلَّ محلَّه التمسّكُ بالمذاهب الليبرالية المتعلّقة بالتنظيم الذاتي. إنّها مذاهب ليبرالية تَسرَّعنا باعتقدنا أنها غيرُ مناسبة نهائياً، وذلك نتيجة اضطرابات العقد الثالث من القرن العشرين ـ هكذا تُعيد أزمةٌ ما ذهبتْ به أزمةٌ أخرى. الظاهرة معروفة جيداً في جوانبها الاقتصادية. لقد أعطاها التحوّل الأنجلو ـ أمريكي عامي 1979 ـ 1980 الوجهَ الأكثر بروزاً مع الفوضى الهجومية التي قادتها إدارتي تاتشر وريغان. وبعد عقد من الزمن، جاء سقوط حائط برلين، وانهيار الاقتصاد المؤمّم، وبُروز الرأسمال المتصاعِد، ودخول الكتل القاريّة للعالم الثالث القديم في لعبة التبادل ـ البرازيل، الهند، الصين ـ كلّ ذلك جاء ليؤكّد انقلاب العالم، من خلال إنجاز توحيده تحت شِعار السوق.

إنني أشير إلى هذه الوقائع لأنها تدلّ على اتساع الموجة التي يندرج فيها التحوّل الذي يتوجّب علينا الإحاطة به. إنّه من نوع التحوُّل الشامل الذي يطال مسيرة الاقتصاد، أو عمل الأنظمة السياسية، أو تنظيم المجتمعات، كما يطال تنظيم المعتقد. إننا نشاهد ما يشبه انقلاب الدورة في التاريخ الذي هو دوري بامتياز، تاريخ إطارنا نحن الدولانيّ والليبراليّ في آن معاً. يبدو أنَّ كلّ شيء يسير كما لو أنه على هذه أو تلك من العناصر أن تتغلب وتنتصر، بالتعاقب، فتتناوب مراحلُ الدولنة ومظاهر الليبرالية وتستدعي إحداهما الأخرى. نحن نشهد نهاية مرحلة التضامن والبناء الجماعيين اللذين اجتهدت مجتمعاتنا من خلالهما، ومنذ نهاية القرن الفائت، في السيطرة على تداعيات الثورة الصناعية. إنّها مرحلة شكّلت الدولنة بعد عام 1945 أبهى مظاهرها. الآن، رقّاص الساعة يذهب في الاتجاه المعاكس، كما لو أن توطيد الدولة هذا، في الوقت الذي بلغ فيه أقصى حدود فاعليّته في صيغته الحالية، قد خلق من جهةٍ أخرى الظروفَ المواتية لحالٍ من الليبرالية أرفع مستوى، بعد أن اعتمد في الواقع على مصادر التوقع والحماية التي تراكمت طوال الفترة السابقة. ومع ذلك، نحن ربّما لا نجهل أنَّ هناك ـ في الاتجاه الآخر، وحيث وصلت العودة إلى آليات التنظيم العفوي أبعد ما يكون ـ الدوافع والقنوات التي ستعيد في يومٍ من الأيام النفوذَ الشامل للدولة، على مستويات مختلفة وبأشكال جديدة.

إنَّ هذه الحركة الداعية إلى الليبرالية تملك دعماً قوياً. وهي تتغذى، تحت شعار المعلوماتية والاتصالات، من تبديل المنظومة التقنية. هل من الواجب أن نرى فيها، كما يميل إلى ذلك الكثيرون، الباعث لثورةٍ صناعية ثالثة؟ المؤكّد هو أنَّ الآلات الحديثة والشبكات الحديثة من الآلات قد قلبت أوضاع الفكر والعمل، وصفة العامل وطبيعة الروابط بين الناس، كما فعلت في الماضي موجاتُ المكننة،

وربما بقوةٍ أكبر. فإمكانات التقنية تفتح بالمعنى الحرفيّ للكلمة فضاءً جديداً للتواصل بين البشر. إنّها تُعيد صياغة «الكينونة مع الآخر». وهي ترسم عالماً هو في الوقت نفسه تضامنيٌّ بشكلٍ لا مثيل له ولا مركزيٌّ بصورة جذرية. إنّها تجمع ومن خلال الجمع تفرّد، وتشخصن بالحركة ذاتها التي تعمِّم بها. فإزالة الحواجز، والاتساع في نطاق المصادر، والاختلاط العام، كلّ ذلك يؤدّي إلى تأكيد الخيارات الشخصية، والعلاقات المختارة، والروابط المعقودة بالاتفاق، والتفاعلات المباشرة. لقد انتهينا من المَيْل إلى اعتماد المركزية في الإشراف والقيادة داخل المنظَّمات التي كانت في اتساع دائم والتي كانت تمثِّل القانون الأساسيّ للمؤسسات الصناعية. وبعيداً عن تعبئة الحشود التي لا اسم لها في زمن التكتلات، يدفع منطق التصنّع من الآن فصاعداً إلى التبعثر وتأكيد الهويّات، على صعيد الأفراد كما على صعيد المنظَّمات. إنَّ هذا المنطق يميل في كلّ مكان إلى التقليل حيث كان يستوجب الحشد، ويضع الشبكات الأفقية محلَّ التراتبيّات العمودية القديمة، ويفتح الباب من حيث المبدأ أمام تغيير الشركاء والمبادرات، جاعلاً بذلك النتيجة غير متوقعة، هناك حيث كان يجب إغلاقه لتبديد الشكوك وتنظيم مجراه. لم يسبق بتاتاً أن وُجد من المجتمع المدني المستقلّ والذي يدير نفسه بنفسه نموذجٌ يتمتّع بمثل هذا التحقق العمليّاتيّ.

ليس في نيّتي الإيحاء بأن التطوّر التقنيّ كافٍ لتفسير موجة الشخصَنة التي تشكل واحدةً من سِمات العصر الأخرى. هذه الموجة نتاجُ تركيبٍ معقَّد، تلتقي فيه عناصِر تأتي من مصادر متعددة. فهي تملك، أولاً، مصدرها ونشاطها الذاتيَّين في المدى الطويل، ولكنَّ هذا التجذّر في مبادئ الحق الأساسية لا يعلِّل، بسبب شموليته نفسها، الملامح الاجتماعية الملموسة التي اتخذتها المطالبة بهذه الحقوق الفردية ذاتها في فتراتٍ مختلفة من التاريخ. ولكي ندرك

كيف استطاعت هذه المطالبات أن تحرز الغلبة في زمنٍ محدَّد، علينا البحث في اتجاه الدعم المرافق والتضخيم الظرفيّ.

في هذا الصدد لا شكّ في أن دولة العناية قد اشتغلت بشكلٍ فاعل كعامل فكّ الارتباط. فعن طريق طمأنتها للأفراد، أعفتهم من صَوْن الانتماءات العائلية أو الطائفية التي كانت تشكِّل لهم في السابق حمايةً لا بدّ منها. ولم يقُم العاملُ التقنيّ، على ما يبدو، سوى بدور المُقوّي الذي ساعَد انفجار هذه الظاهرة أن يبرز في العَلَن، ابتداءً من العام 1970، وهي ظاهرةٌ كانت تُطبَخ بصمتٍ منذ عشرين عاماً في القِدر الكبير للبيروقراطيات المعيدة للتوزيع.

لكن، إلى جانب حالات الانبثاق، هناك حالات الزوال التي يجب منحها أهميةً لا تقلّ عن الأولى. وإلى جانب الانطلاقات الإيجابية التي استطاعت أن تحثّ على توكيد الفردانية على حساب الأُطر الجماعية، لا بدّ من أن نتساءل عن الغياب أو عن انعدام الرغبة الصامت اللذين أضعفا الجاذبية إلى الجماعيّ وأعادا الأفراد كلٌّ إلى ذاته. نكتشف هنا ضعف الآمال المعقودة على العمل السياسيّ أو بكلماتٍ أكثر بساطة، ضعف الثقة في السلطات العامة. ليس لأنها اجتاحتها سطوةُ الفرد وإغراء الخاصّ. بل لأنها انهارت من الداخل وأخلت المكان للخاصّ الذي يُجبَر أن يكتشف أنه خاصّ ويُكره على ذلك.

لا يتمتع هذا البحث النقدي بالشمولية، بل يتشبث بعزمٍ بالمكوّنات الأشدَّ نفوراً، بهدفٍ وحيد هو إبراز السمة المتعدِّدة، وغير المستقرّة، والمتناقضة، لتنسيق هذا المجموع واندماج عناصره. هذه الهندسة غير القياسية هي التي يجب إعادة تركيبها إذا كنا نريد الإحاطة بشيءٍ من الدقة بالمضاعفات الناتجة من إعادة تشكيل المشهد الاجتماعي الذي صنعه الطوفان الفردانيّ خلال ربع قرن من الزمن. ليس هناك من مؤسسةٍ نجَت من آثار هذا الطوفان، من العائلة

إلى الكنيسة. ليس هناك من شريحةٍ من العلاقات الاجتماعية إلا وترك فيها بصماته بشكلٍ أو بآخر، من المدنيّة إلى المواطنيّة، مروراً بالجريمة، أو الموضة، أو الحبّ، أو العمل. حتّى إنّه تغلغل في أعماق الذات البشرية، فسبَّب التغيير في الاضطرابات النفسية أو حوَّل اتجاه الإشارات اللاوعية. وهذا الطوفان لم يكتفِ بإخراج الحياة من عصر الحشود والمشاركة، بل أدّى إلى توجّه أنثروبولوجيّ جديد، هذا إذ لم يؤدِّ إلى انبعاث بشرية جديدة.

لقد حصل تطوُّرٌ مماثل على الساحة السياسية. إذ شهدت هذه المرحلة دخول الديمقراطية في حيّز ما لا يُمكن الجِدال فيه، وهذا يبدو شيئاً رائعاً للغاية إذا انتبهنا إلى أنَّ هذا الإسكات للمعارضات سار في وسط ركود الاقتصاد، وفي خِضمّ تغييرات عنيفة كفيلة بإثارة القلق والرفض. لقد نبَّهت الأزمة المالية عام 1929 إلى احتدام خطر الأنظمة التوتاليتارية ورَفضها الكبير للنظام البورجوازي. وابتداءً من عام 1973، يتزامن التعثّر في النموّ مع المُنعطف التاريخيّ المتمثل في تفكّك الفكر الثوريّ وفي تبنّي أشكال النظام التمثيليّ وقواعده. ولكنْ، في الوقت ذاته الذي تمّ فيه تكريس الديمقراطية في النفوس وفي العادات، حصلت تغييرات عميقة في الديمقراطية نفسها. فقد سار تكيّفها على قدَم المُساواة مع إعادة تحديدِ مبادئها وأولويّاتها.

إنَّ التركيز الرئيسي انتقل من ممارسة السيادة باعتبارها المعبّر عن الإرادة الموحَّدة لمجموع المواطنين إلى الاهتمام بحماية حقوق الفرد. وابتداءً من عام 1945، كان الهمّ الأساسيّ يتمثل في تأمين الفاعلية للحكومات الديمقراطية، ضدّ العجز المُميت السابق (أو المُعاصر، في الحالة الفرنسية) للنُّظم البرلمانية. وبدأ الاهتمام يزداد شيئاً فشيئاً بوسائل حماية الأقليات أكثر من الاهتمام بوسائل حُكم الأكثرية. وأبعد من التفكير بالطُّرق الأكثر مباشرة والأكثر ثقة بتحقيق

الأهداف التي تضعها الإرادة العامّة، ظهر التفكير في الطرق التي تمارس فيها الرقابة على الشرعية، بل حتّى على الشرعية الدستورية لقرارات المشرّع. وأصبحت قانونية الإجراءات تتقدم على موضوع الدعوى. وانزلقنا تدريجياً نحو ديمقراطية القانون والقاضي. منذ البداية لدى واضعي النظرية، وبالأخصّ عملياً منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتحت تأثير دخول عامة الشعب في مجال الحقل السياسي، كانت المسألة الديمقراطية بامتياز تتمثل في مشاركة المواطنين في السلطة، لا بل انخراط المواطنين في السلطة، لدى المنظّرين الأشدّ راديكالية. وكانت هذه إشكالية تميل إلى وضع مسألة الحماية الليبرالية ضدّ السلطة في المرتبة الثانية في سلم الأولويات، هذا حتّى في البلدان ذات التقاليد الليبرالية الأشدّ تمسكاً باحترامها الفعليّ. وانتقلت المرتبة الثانية إلى المرتبة الأولى. انتقلت الأولوية إلى صَوْن الحريّات الشخصية الخارجية إزاء السلطة. ما العمل كي يبقى الصوت الفريد للمواطن مسموعاً خارج المعزوفة السياسية، بعيداً عن الخيارات الجماعيّة؟ كيف بالإمكان المحافظة على تمايز الفرد في ظلّ عدم قابليته للاختزال؟ لقد تقدّم الجانبُ الليبرالي في الديمقراطية الليبرالية على الجانب الديمقراطي ـ التمثيلي فيها (وهذا لا يقلّل أبداً من وجود هذا الأخير في التطبيق). هذا صحيح لدرجة أن معنى الكلمة قد تغيّر. بالنسبة إلينا يُعدُّ تحقيقاً «للديمقراطية» كلُّ ما يُمكِن أن يساعد في التحذير من هذا الدمج للفردانية في أحادية أو وحدانية الإرادة العامة المشتركة التي اعتقد المفكرون، بالأمس، أنها تحقق قمة السياسة المبنيّة على المساواة.

العامّ والخاصّ

إنَّ تقارب العلامات بين الشأن الاقتصادي والشأن السياسيّ أمرٌ مثير. وهو يدعو إلى الاعتقاد مع بعض الترجيح ـ فالابتعاد في الزمن

ينقصنا ـ بأننا أمام تحوّلٍ كبير في العلاقات ما بين المجتمع والدولة. هذا هو الإطار الذي يجب أن نضع فيه إعادة تعريف العلمنة التي تجري حالياً، وعندما نعتبره فقط جزءاً من هذا التبدّل الشامل يظهر مدى خطورة عدم استمراره. وعندها يظهر أنه مدخلٌ: نحن دخلنا على الأرجح ـ وتحت تأثير هذا الانقلاب الشامل للعالم ـ في حقبةٍ جديدة من التاريخ الطويل للثنائيّ الدين/ الدولة. بالمقابل، تُبيّن التحوّلات الحاصلة في موقع الدين ودوره في الحقل العام سلسلةً طويلة من مظاهر التغيير الجارية التي تبقى غير مفهومة من دونه. إنّها تُبرز الرهانَ التاريخيّ الحقيقي للتحوّل الذي يصيب العالم الديمقراطي.

إذا نظرنا إلى مسألة العلمنة فقط، وبحسب المصطلحات الدقيقة للقانون العام، فإننا لا نرى في الواقع شيئاً آخر غير الاستكمال الليبرالي لمرحلة الانفصال. فآثار صراعات الماضي تختفي. وخصوم الأمس يُخفّضون بالمقابل سقف مطالبهم. والكنيسة الكاثوليكية سلّمت بانتزاع الهيمنة المعيارية منها. والدولة الجمهورية أقلعت عن تنصيب نفسها بوصفها بديلاً من الدين. والإيمان لم يعُد يتخيّل نفسه إلا ضِمن مجالاتٍ متنوّعة الخيارات. والإدارة العامة للدولة لم تعُد ترى نفسها إلا مُتحرِّرة من العلاقة مع الدين أياً كان، وخارج الانتماء لمبادئ الحق التي تؤسِّس له. وبكلمة مختصرة، لقد أصبحت الدولة حيادية نهائياً، في وجه مجتمعٍ مدنيّ قادر فعلياً على صون تعدُّديته ذات التنظيم الذاتي[(5)].

في الواقع، تُخبّئ النهايةُ عودةً إلى البداية. فالمستقبل المنظور

---

(5) إنّها الملائمة، برأيي هي حدود التفسير الذي اقترحه موريس باربييه (Maurice Barbier). انظر: Maurice Barbier, *La Laïcité?* (Paris: L'Harmattan, 1995).

يسمح بالتنبّؤ، في حقيقته الجزئية، بالأمر الأساسيّ. وهو لا يتيح إدراك حدود العلاقة التي يُعاد تعريفها والتي تُصاحب تطوّرها. صحيح أنّ الدينامكية الحاليّة لا تقوم، من جوانب عديدة، إلا بمواصلة العملية التي تحصل منذ قرنين، وفي العُمق، والتي تقوم على الفصل بين المجتمعات المدنية والدولة. وقد عرفت هذه العملية تسارعاً حاسماً حوالى العام 1900. وهي تشهد الآن تسارعاً آخر. باستثناء أنَّ مسارها يتخذ خلال هذه العملية مسلكاً آخر في الظاهر، هذا إن لم يكن سيؤدّي إلى نتائج لا تتوافق مع المظاهر السابقة. وكلمّا ازدادت هُوة التباعد اتساعاً بين المحور العام والمحور الخاص، كلمّا تكوّنت من جديد المضامين الخاصة بِكُلّ محور، وكذلك وفي الوقت نفسه علاقات كلٍّ منهما مع الآخر. وهذا يصحّ خصوصاً عندما يتعلق الأمر بروح الدين وبروح السياسة في علاقاتهما المتبادلة، إلى درجة أن تغيّراتهما المترافقة تشكّل اختباراً لإعادة الصياغة الشاملة للعلاقات ما بين العام والخاص.

ليس من غرابة في ذلك، لكوننا رأينا كيف قامت المجابهة بين السياسة والدين في حينها بدورٍ اختباريّ للفوز بالفصل بين المجتمع المدنيّ والدولة، وكان المختبر الفرنسي نفسه بهذا الخصوص قدوةً للآخرين. كان تحقيق الفصل يفترض كبتَ الإيمان القديم الحاضِن في المجال الخاص، من خلال التأكيد على أنَّ السياسة هي الحاضنة الجديدة له، وباسم القيمة السامية للاستقلالية. إنّها صيغة لن نفِيَها حقها من التأكيد على ما جلبته من توتر داخلي، توتر يكشف عن عدم استمرارها مع مرور الزمن: إنَّ حرية الدائرة المدنية تتمّ عبر دائرة الدولة. وما يعاد النظر في أمره اليوم هو بالضبط هذا التفوق للدولة على المجتمع المدني، وذلك من خلال عملية متابعة الحركة نفسها التي كانت هي أداتها الضرورية في وقت من الأوقات.

نحن اليوم نعيش في زمنٍ آخر. والأمر الحرج الذي نعيشه هو نتيجة الذهاب بالفصل بين الحقل المدني والحقل السياسي حتّى النهاية، ما أدّى إلى هدم التراتبية القائمة بينهما. لقد انهارت الركيزة الفكرية التي استند إليها هذا الإعلاء للشيء المرغوب فيه لدى الجميع، في الوقت الذي كان ينخفض فيه مستوى الحاجز الواجب تخطيه. لم تعد المشكلة في ضمّ الكنيسة، وهي التي أصبحت تفتقر للقدرات التي تمكّنها من أن تكون هي التي تضمّ. فمن جهة، ينشأ عن ذلك تغيير جوهري في معنى السياسة؛ وينتج منه، من جهة أخرى، تغييرٌ ليس أقل أهمية في الوضع العام للإيمان الخاص، وليس هذا التغيير إلا التعبير الأشدّ وضوحاً للتحوّل الذي يصيب طريقة إعطاء الشرعية لمكوِّنات المجتمع المدني بأكمله.

إنَّ المرصد الفرنسي يقدِّم مرةً أخرى إطاراً مميّزاً لتحليل هذا التنظيم الجديد. فيه يبلغ التحوّل مداه الأقصى، وتشتدّ المقاومة بقوّةٍ لا مثيل لها. في أيّ مكان آخر، لا نجد إعادة النظر في مهمات الدولة الآخذة بالانتشار في كلّ مكان بمثل هذا التأثير، على مستوى المزج الذي حصل بين الصيغة القديمة لتفوّق الدولة، أي الصيغة الجمهورية والأخلاقية، والصيغة الجديدة، أي النفعية والتكنوقراطية، التي قامت بعد الحرب، والتي تشدِّد على الدور الذي تقوم فيه الدولة بالدفع نحو التحديث. وفي أيّ مكانٍ آخر، لا يمكن أن نميِّز، بمثل هذا التنافر، بين ما تريد أن تقوله الدائرة العامّة التي فقدت تساميها، وما تريد أن تقوله الدائرة الخاصّة التي فقدت إرادتها، حتّى لو كان تحقيقُ هاتين الدائرتين أقلّ تقدّماً مما نجده في أماكن أخرى، هاتان الدائرتان اللتان علينا أن نتعلّم العيش معهما. إنَّ الحياد الديمقراطي يظهر فعلاً، من هذه الزاوية، بمظهر المبشّر بمرحلةٍ ثالثة من مراحل مبدأ العلمنة.

تكريس المجتمع المدني

لكي نفهم حقاً التشكيلات الجديدة الحالية، يجب دائماً العودة إلى هذا التماثل المترافق بين أوجه الاستقلالية والتبعية التي تشكل الحدث الروحي والفكريّ لعصرنا الحاليّ. ليس لأن المقصود هو أن نجعل منه المحرّك للتغييرات الحاصلة. هو ليس إلا مصدر دلالاتها، أي النقطة التي انطلاقاً منها يصبح بالإمكان كشف أسرارها في ترابطها وفي رهانها الشامل. في قلب التحوّل الجاري في العالم الديمقراطي، هناك إعادة تقييم ذاتيّ لهذا العالم يُمليه عليه غيابُ ما هو مخالفٌ له. وما يعيد تشكيل صورة الحكم الذاتي للجماعة البشرية، هو واقع أن التبعيّة توقفت عن امتلاك معنى سياسيّ مقبول. إنَّ تجسيد الخضوع للعالم الآخر في سلطة العالم الدنيوي لم يعُد يكاد يعني شيئاً للناس، بمن فيهم النفوس الأكثر إيماناً بعرفانها تجاه الخالق. لقد فقد قدرته على جمع أيّ حشد، حتّى ولو كان ذلك تحت شعار الحنين إلى الماضي. بموازاة ذلك، وفي الوقت نفسه، فإنَّ صورة الاستقلالية التي كانت تنبع منه بالانقلاب عليه فقدت دافعها الحيوي. لقد ابتُذلت إذ هي تنتصر. وهي لم تعُد هدف ارتقاءٍ صعب وحاسم، فهي ليست سوى المُعطى الأولي، والمباشر، لوضعنا البشريّ. ولهذا السبب نحن نجري مراجعة دقيقة لمعنى

الحريّة وللسُّبُل التي علينا أن نتحكم من خلالها فيها.

معنى الفرد

في البداية، يقوم التحييد النهائي للدولة على هذا التلاشي للاستقلالية من حيث كونها الهدفَ المثالي. وتكون الدولة حيادية بقدر ما تشكّل نقطة الارتكاز لرؤيةٍ من نوع مختلف عن الهدف الذي تقدّمه الأديان. وهي تتوقف عن أن تصبح حيادية عندما تتوقف الساحة السياسية عن أن تكون ساحةً للمطلق: ولا نعود نرى فيها لعبة ارتقاء البشرية إلى التنظيم الذاتي والعقلاني الشامل، سواء أكان ذلك على هيئةِ أقصى ما تكون عليه جماعةٌ من الاحتشاد في معرفة الذات أم على هيئةٍ أكثر قبولاً، وأسهل بلوغاً، لطائفةٍ تميل بِكُلّ بساطة نحو الاتفاق الواعي لأعضائها على استمرارية ما يجمعهم. وينجم عن هذا الفراغ المتكوّن في صميم الجماعي إعادةُ توزيع راديكالي للأدوار بين العام والخاص، بين المواطنين والدولة. هنا تقوم الظاهرة المحورية التي يدور حولها معنى الديمقراطية. الكلمات تبقى على حالها، والمبادئ لم تتغير، لكنَّ القواعد تختلف، وكذلك الرسالة[1]. فكلّ ما يتعلق بالتأويل النهائي، وباتخاذ موقفٍ من معنى المغامرة الإنسانية، يُردّ إلى جانب الأفراد ـ ولا يعود الجماعيّ يمثل رهاناً ميتافيزيقياً كافياً بحدّ ذاته، مثلما كان يفعل طوال الوقت الذي كان يُعتقد فيه بأنه يفتح باب الاستقلالية. كان الإخلاص الآلي للشأن

(1) هذا الاختلاف المُقلِق في الهوية الظاهرة هو الذي يتعرَّف إليه جون راولس (John Rawls)، ويترجمه على طريقته عندما يكتب ما يلي: «لا أعرف أيَّ كاتبٍ ليبراليّ من النشء السالف شرح بوضوح عقيدة الليبرالية السياسية. ومع ذلك، فهذه العقيدة ليست بجديدة». انظر: Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, humanités, trad. de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz; avec la collab. de Catherine Audard (Paris: Ed. du cerf, 1997), p. 51.

العام يستطيع أن يقوم مقام تعليل الوجود، أو أن يجيب عن التساؤل حول الغايات النهائية. لقد جُرِّد من هذا الامتياز. لا شيء من الأسباب العليا يتحدَّد على المستوى العامّ. ولا يتضمّن هذا المستوى، في ذاته ولذاته، الجواب على مسألة المصير. الرجال الأفراد هم الوحيدون فقط المؤهلون لإبداء الرأي في ما يتعلّق بالقضايا الأساسية، بما فيها موضوع الاستقلالية، وبما فيها موضوع مغزى العيش المشترك. ليس هناك إلا صيغ فردية لما يجري في الحياة الجماعية، هذه الحياة التي لا تتضمّن تبريراً حاسماً لنفسها وقابلاً لأن يجعل منها غايةً في ذاتها.

نمسك هنا بمصدرٍ من مصادر الفردانية التي هي من الطراز الجديد والتي رأيناها تنتشر في الحقبة الأخيرة، كما نمسك بالمصدر الذي يفسّر أحد الجوانب الأشدّ إثارةً للحيرة. لقد اعتدنا على فكرة الفردانية الإيجابية، التي تدعو إلى التحرّر. الفردانية التي نشهدها الآن تبدو مفروضة أكثر مما هي مطلوبة، بالنسبة لأحد جوانبها الأساسية على الأقل. شيء من الإضاءة يؤكّد الشكوك التي تثيرها الملاحظة: الفردانية الحالية هي فردانية مفروضة. وهي تتماشى مع عمليّة نقل لطاقة مفروضة من الخارج أكثر مما هي ناجمة عن تضاعف مفاجئ وغامض للطاقة الداخلية للأفراد. وهي لا تتأتّى إلا قليلاً من مطالبة الأفراد بالاستقلالية في مجال المُعتقد الديني، أو الأخلاقي، أو الفلسفي. إنّها تصدر أساساً عن تراجع الآمال المعقودة على الجماعي وما نتج من ذلك من إعادة تشريع بنيوي لمنزلة الفرد. إنّها مسؤوليةٌ يبدو أنَّ عدداً كبيراً من أصحابها مستعدّون للتخلّي عن تحمّلها بِكُلّ طيبة خاطر.

إنَّ هذا التحرّك نحو إعادة الشرعيّة لا يعني فقط الأفراد

باعتبارهم مسؤولين عن التفكير والاتجاه السليم. إنّه يطال أيضاً الديانات، والأخلاقيات، والفلسفات القائمة ـ أي بالواقع، مُجمل العقائد القادرة، لسبب أو لآخر، على حلّ مسألة الصالح المشترك التي لم يعد بتاتاً بمقدور السياسة تأمين حلّ جوهريّ لها. يجب العمل وفق المعطيات المتوفّرة. هكذا حصلت إعادة التجميع للمصادر الموروثة وسط المجتمع المدني. وبذلك حصلت إعادة التأهيل المتعددة الأشكال لمستويات التفكير وأنواع الخطابات التي كان علم التاريخ أو فلسفات التحرّر تطمح إلى تجاوزها، وذلك بواسطة بلورة فكرة خاصة عن العيش المشترك. إنّها إعادة تأهيل ملحّة لا سيّما أنَّ زوال أوّليّة السياسة أعادت من ناحية أخرى إثارة مسائل أكثر تواضعاً: كانت خاضعة لها في السابق، ولكنها ألفت نفسها حرّة باتجاهاتها. ففي كلّ مرةٍ كان الأمر يتعلّق فيها بقيمة عليا في الشأن العام كانت مسألة القيم المُعدّة لتوجيه سلوك العيش اليوميّ إمّا لا تُطرح على الإطلاق، وإما يتمّ الاتفاق على أنها قابلة للحلّ عن طريق الاستدلال. وبمقابل ذلك، كانت تُولد مسألةٌ جديدة يجب حلُّها لذاتها، على مستوى كلّ فرد، طالما أنه لم يعُد يوجد أيّ سلطة عليا توجّه مستلزمات الحياة اليوميّة. وهذا حافز إضافي للالتفات نحو كنز التقاليد ولإعادة كشف مخلّفات الماضي.

من الواضح أنّ إعادة التملك هذه تترافق مع تغيير كلّ ما استعادته ثانيةً. فالديانات والأخلاقيات الموروثة يُستنجد بها كي تؤدي دوراً محدّداً بدقة، وهو دورٌ لا يتناسب بالضرورة مع ذاك الذي تطمح إليه من تلقاء نفسها، وهو لن يتأخر عن تغييرها، ولو بعد حين. إن إعادة رسم المعالم هذه قد تقدَّمت بشكل كافٍ بحيث بات من الممكن تحليلها بدقة، كما سنرى لاحقاً. المطلوب من هذه المعتقدات والانتماءات هو أن تكون الرافد لمعنى العيش المشترك،

وأن تبقى في الوقت نفسه ضمن نظام الخيار الفردي، علماً بأنه لا يُعقل أن يكون للأهداف العامّة سوى تفسيرات خاصّة. يكفي أن نعرض هذا الوضع حتّى نلمح أنه يتضمّن تغييرات مهمّة في تعيين الحدّ الفاصل بين العامّ والخاص. سوف نعود إلى ذلك. أقتصر فقط في الوقت الحالي على ذكر هذا الوضع لكونه يسمح بإلقاء نظرة خاطفة على الوضع الجديد بالنسبة إلى السياسة، وحقل الدولة. إنّه أكثر غموضاً ـ وهذا ما نميّزه على الفور ـ من أن تقيّمه عن بعد نظرةٌ سريعة وخاطفة. فالحقل العام لا يقوم في أساسه إلا على ما يوظفه فيه الأفراد: أي حيادية قُصوى يُمكن أن تنتهي به إلى عدم ثباته. غير أن هؤلاء الأفراد هم بالضرورة مختلفون حول ما يجدر توظيفه فيه: بذلك تكتسب ضرورةُ العيش المشترك أهميةً خاصةً، في الوقت نفسه الذي تحظى فيه بتقديرٍ رفيع الوظيفةُ المتمثلة بإعداد وضمان شروط إمكانية هذا العيش المشترك. أهميّةٌ وتقدير ملحوظان لا سيّما أن الحيادية ذاتها تؤدّي إلى واجب الإقرار، تجاه السلطة العامة، بحقّ كلّ فردٍ في المساهمة العادلة في المناقشات الجماعيّة. بكلمةٍ أخرى، إنَّ تراجع الجوهر يُمكن أن يخفي توسعّاً محتملاً للوظيفة. إنّها قضية قديمة ومتأصلة في تاريخ دولنا، وهي ربما لم تستنفد كلّ ما في جعبتها من مفاجآت.

سأركز على هذا الطرح من خلال إعادة صياغته من زاوية مختلفة: ليس الاكتشاف المفاجئ لفضائل التنوّع هو الذي سرّع في تكريس المجتمع المدني، وإنما غياب الخيمياء التي كان من المفترض لها أن تنتشر في المجتمع السياسي هو الذي رفع المجتمع المدني بتنوّعه إلى المقام الأول وسلط الأضواء عليه ـ إنّه تنوّع متنوِّع، إذا جاز التعبير، فردي، ومادي، وفكري، وروحي. هو لم يكن أبداً مهمّشاً أو مكبوتاً. لقد كان، وبكُلّ بساطة، ما كان المقصود

تجاوزه، لصالح بناء وحدة عليا تسير بشكل مثالي نحو جعل الجماعة تتّحد مع نفسها. تكمن القضية إذن في تأمين الانتقال إلى الأفضل، بفضل تصوّر شكلي للتحوّل. كان على الفرد (الخاص) أن يلبس ثوب المواطن. كان من المطلوب أن يكون هناك مصالح خاصة، ليكون المرء مسموع الكلمة، ولكي يعبّر عن نفسه بلغة المصلحة العامة. أما من جهة الطوائف الدينية، فقد كان يُطلب منها أن تتوزع بين شطرها الذي بوسعه أن يندرج في العام والشطر الآخر الذي من شأنه أن يمكث في ظلام الخاصّ. بكلماتٍ أخرى، كان على كلّ مكوِّنٍ من مكوّنات الجسم الاجتماعي أن يعمل على نفسه من أجل أن يتحدد وينتظم بقصد عرض نفسه على مسرح باتت له قواعدُه الخاصة. هكذا، جرت المرحلة الحاسمة في بناء استقلالية المجتمع المدني وتعدديته حوالى العام 1900 تحت عنوان بناء الوسائل القادرة على إدراج القوى التي تحرّرت بهذه الطريقة في الحقل السياسي. هذا سواء تعلق الأمر بتزويد المواطن بالوسائل الكفيلة بتحرره من الانغلاق على الذات، عن طريق التعليم والإعلام، أم تعلق بإعطاء المهن، والجماعات والطبقات بوسائل المشاركة الفاعلة في المنظومة الإجمالية للمصالح الاجتماعية، أم تعلق أيضاً، بالنسبة إلى الأحزاب، بتوجيه تدخل القوى السياسية الكبرى في الحياة السياسية، بطريقة واضحة ونظامية. بذلك، اضمحلّ كالسراب الأنا الأعلى الذي كان يبرر هذه الوساطات. إنّها تخرج ضعيفة جداً من هذه الحالة، فاقدة بالعمق لشرعيتها، حتّى لو كان جمود العادات المكتسبة لا يزال يحتفظ لها بمظاهر وظيفية خادعة وسط المشهد الاجتماعي. إن فقدان إطار المجتمع المدني هذا هو الذي يسرّع الفصل النهائي بينه وبين الدولة، كما نراه يجري على مرأى منّا.

للمرة الأولى، يجد المجتمع المدني نفسه، بفضل هذا الانفصال، مضطراً للإمساك بزمام أمره خارج السياسة بالكامل وفي خضمّ مزيج مركباته وآنيتها. لم يعد هناك ضرورة للتفسير بلغةٍ فوقيّة: فأولويات الحقل الاجتماعي تُؤخذ كما هي. ليس هناك للتقليص من تعدديّتها وفقاً لخيارات المجتمع القصوى: والاختلافات التي تفرقها ليست فقط غير قابلة للإنقاص، بل هي تمثل أيضاً قيمة بحدّ ذاتها. ولا يتعلق الأمر في بعض جوانبه سوى بتغييرٍ في وجهة النظر، بالإضافة إلى أنه يحمل نتائج عملية خطيرة. هذا شيء طبيعي، عندما ينتج من إعادة النظر هذه رصداً لأولويّات يقوم جوهرها إلى حدّ كبير على تجسيد ما نملكه عنها من تصوّرات. والحال هذا، يترتب على ذلك مفاعيل متوالية على مدى امتداد العمل الاجتماعي. ويؤثر ذلك بالتتابع على العناصر أو الشركاء المعنيين بالأمر، على العلاقات في ما بينهم (المجتمع المدني) وعلى علاقاتهم مع الدولة. إنَّ التغيير الذي طَرأ على وضع الأفراد والجماعات من جرّاء النور الوافد من الخارج يدفعهم إلى أن يعودوا ويحدّدوا أنفسهم من الداخل. وتقودهم إعادة التعريف تلك، بدورها، إلى التفكير مجدداً في كيفية عيشهم المشترك. كما أنها تفرض أخيراً إعادة التبصّر في طبيعة العلاقة التمثيلية وسبلها في ما بين مكوِّنات هذا الحقل المدني الذي نال جذرياً استقلاليته التامّة، وبين الحقل السياسي.

لعبة الحقوق

دعونا الآن ننطلق من أحد مؤشرات النظام الجديد الأشدّ سطوعاً، مؤشّر ارتفاع «الحقوق الشخصية للأفراد» إلى المستوى الأول ـ ذلك أنه من الضروري أن تتمّ إعادة ترجمة مقولة «حقوق الإنسان» في هذه العبارات الدقيقة، في حال أردنا إدراك المغزى الحقيقيّ من إعادة تفعيل الموضوع في الظرف الراهن. ولا يتعلق

الأمر هنا بأيّ حقّ من حقوق الإنسان، بل بصيغةٍ منه محدّدةٍ تحديداً دقيقاً جداً، وهي تقضي بأن يستغلّ الفرد ارتباط الحقوق بشخصه في مواجهة انتمائه إلى المواطنة، بدلاً من أن يدعم أحدهما الآخر، كما كان الأمر في الصيغة الأصلية للجمهورية. وليس المقصود في هذا السياق الجانب النظري، وإنّما العمل الاجتماعي الفعلي، كما يقوم بتحويل مساره العاملون فيه من خلال فهمهم الحدسيّ لأسُسه القانونيّة، وهو فهمٌ يصل إلى نتائج ملموسة من دون أن يحتاج لأن يُعرَّف بطريقةٍ مجرّدة.

نحن هنا في حقبةٍ من التاريخ لا تزال تنتظر أن تُدوَّن، وهو تاريخُ دُخول نظريّات الحَقّ الطبيعيّ في واقِع مجتمعاتنا. لقد وُضِعَتْ تلك النظريّات في القرنين السابع عشر والثامن عشر بعيداً جداً عن المجتمعات القائمة فِعليّاً آنذاك، وقد لقيتْ مصيراً مُدهشاً بتحققها شيئاً فشيئاً داخل نسيج حياتنا. وأول احتكاكٍ لها مع جسم سياسيّ فعليّ، إبّان الثورة الفرنسية، كان مدمّراً وخارجاً عن السيطرة إلى حدٍّ بدا فيه أنه أصبح من الضروري الاعتراف نهائياً بأنها في أساسها لا تتطابق مع الواقع. وجاء قرنٌ من التأمّل التاريخيّ ليُنهي ظاهريّاً وضع فكرهاً التجريديّ على محكّ التجربة. ومع ذلك، فإننا نراها تنبعث من جديد، في نهاية القرن التاسع عشر، وهي مزوّدة بأسبابٍ جديدة تدعو إلى تحقيقها. لكن العودة القويّة للنقد الاجتماعي ولفلسفة الحياة أو التاريخ ستحجبها من جديد خلال فترة طويلة من القرن العشرين، في عصر التوتاليتاريّات. ومع نهاية ذلك العصر، تظهر من جديد مزوّدة بقوّة ماديّة وواقعيّة لم تعرفها قطّ في أيّ يوم من أيامها السابقة. وكان من الممكن الاعتقاد بأنها عندما اقتربت من الواقع أصبحت بعيدة أكثر فأكثر عن تعبيراتها اللفظية، لصالح معناها العام. ليس ذلك على الإطلاق. بل إن العكس قد يكون صحيحاً. فمن

الممكن أن يكون التطور في التجسيد قد أدّى إلى عودة النموذج الأساسي بِكُلّ صرامته، ولو حصل ذلك ضمن أجواء غير متوقّعة. وهكذا، يمكننا أن نَصِف التشكّل الذي استقرّت عليه كما لو كان تجسيداً لوهم حالة الفطرة التي استندت إليها فلسفة المُواطنة في بناء ادعاءاتها ـ وهو تجسيدٌ أسقط فكرة السياسة التي كانت تسعى إلى تنفيذها.

كانت هذه المسألة تقتصر في ذروة نضجها ـ لنقُل كما تبلورت بعد روسّو ـ على إعطاء تبريرٍ لاستيلاء الجماعة على السيادة. كلٌّ منّا يعرف حلّ هذه المسألة: وهو أنّ هذه السيادة لا تنشأ إلا عن طريق الاتحاد التعاقدي لأشخاصٍ مستقلّين في الأصل (وهم بالتالي أحرارٌ مُتساوون). ولا يمكن أن يهدف اتحادٌ كهذا إلا إلى تحقيق هذه الحرية المتساوية وممارستِها في ظلّ السيادة. وينجم عن هذا المرور عبر التخيّل العقلي لتفكيك وإعادة تركيب الشأن الجماعيّ صورةٌ عن المشاركة السياسية التي تقيم المواطنية في لحظة تحقيق الفردانيّة. إن اللحظة التي يشارك فيها الفرد في تحديد الجماعي هي اللحظة التي يعبّر فيها عن ذاته أفضل تعبير، والتي يكتشف فيها حاله الأصليّ. وهو لا يشعر بحقوقه كإنسان أفضل مما يشعر بها عندما يعبّر عنها مَدنيّاً. وتتمتع خصوصيّته بِكُلّ تميّزها في نظره عندما يتم إدراجها داخل الإرادة العامة. فالتبعيّة والتحرّر يتحقّقان أحدُهما بالآخر، وهما أبعد من أن يكونا متناقضين. إنّ الإنسان يعيش كاملَ إنسانيته في مواطنيّته.

هذا لا يعني المرور وبكُلّ بساطة من حال الانسجام إلى حال التباعد. فليس هناك من تعارضٍ بين هاتين الحالتين، وإنما تعايشٌ غريبٌ جداً بين فكّ الارتباط بين بني البشر وتكيّفهم مع الحياة الاجتماعية. كما لو أن حال الفطرة وحال المجتمع اللتين تحدّث

عنهما فلاسفة العقد الاجتماعي، أي حال الاستقلال الأصلية للأفراد وحال الاتحاد التعاقديّ، أصبحتا كلاهما، في الوقت نفسه، مُعطياتٍ واقعيّة.

هناك دخولٌ لا يُقاوم لمبادئ الديمقراطية في التقاليد، ومن جهةٍ أخرى تقليصٌ لطُموحات الديمقراطية: هنا توحِّد هاتان الظاهرتان جهودَهما لإنتاج صيغةٍ من نظام الحرية لم يسبق لها مثيل. كانت التبعية تُدرَك قديماً كعاملٍ طبيعيّ وديني يسبق عوامل الربط الاجتماعي، وكانت بالتالي مُلزِمةً بحُكم الطبيعة. لذلك، ولكي تكون هذا التبعية منسجمةً مع الحرية، وأكثر من ذلك، لكي يتمّ تحميلها عبء الحرية الإنسانية، جاءت ضرورةُ التعامل معها كاصطناع، واعتبارها ثمرة تلاقي الإرادات. فلا حاجة بعد الآن للتصنّع واللاإرادة. ونستطيع القول إن التبعية قد عادت إلى حالتها الطبيعية وبقيت في الوقت نفسه مصطنعةً ـ ونعني بذلك أنها احتفظت في الوقت نفسه بالخصائص التي اكتسبتها من جراء انتمائها للتصنع. وعلى الرغم من أنها مُعطى موجودٌ قبل وجود النيّة بأن تُوجد، فإنه من المفترض ألا يكون لها قوام إلا ذلك الذي ينتج من نسيج الحريات. فالرابط الاجتماعي وإن كان وجوده يسبق وجود الأفراد، يبدو وكأنّ الأفراد هم الذين خلقوه. كذلك، تزدهر في داخل هذه التبعية الحرّة، استقلاليةُ الأفراد الذين يرتبطون برابطٍ ويستمرّون على الرغم من ذلك بعدم الارتباط. إذ هم لا يتصوّرون أنفسهم إلا ضمن انخراطهم في الشأن الجماعي، ولكنهم يريدون اعتبار أنفسهم فيه كما لو أنهم وافدون من خارج الشأن الجماعي، وعليهم تأكيد حقوقهم الشخصية فيه عبر اندماجهم الفطري ـ وكأن المراحل السابقة للعِقد قد تطابقت مع مراحله اللاحقة.

ويعني هذا، بكلماتٍ أخرى، أنّ الأفراد يسعون إلى استعمال

حقوقهم الشخصية في الحقل العام، مع وضع هذه الحقوق خارج المشهد السياسي، وافتراض أنها في الوقت نفسه تؤثّر فيه بسبب تماميّتها الأصلية. ويكون بذلك من المُمكن أن يعيش عدمُ التسيّس بوفاقٍ مع التغيير الجذريّ في المحيط السياسي والاجتماعي المُطالَب به، وذلك على خلفية الحذر الكامل تجاه كلّ تفويض شامل. والغريب في هذا المطلب أنه يحوي أمراً مُتَضَمَّناً يجب أن نحدِّد ماهيته، لأنه يتحكّم بالتطورات المستقبلية. فهو يفترض، من وراء هذا الارتياب المُعلن، ثقةً عارمة في قُدرات السلطة المولجة أمر تأمين تضامن هذه المطالب المتعددة واندماجها في ما بينها، وهي مطالب يستقي كلٌّ منها شرعيته من واقع أنه واحد وغير قابلٍ للتجزئة. تلك هي النقطة التي سيتمحور حولها الاختلاف الأساسيّ بينها وبين الصورة التقليدية للمواطنيّة. فهذه الأخيرة كانت تقوم على التقاء العامّ مع الخاصّ، بحيثُ إنَّ كلَّ مواطنٍ كان عليه أن يتبنّى وجهة نظر الجماعة انطلاقاً من وجهة نظره الشخصية. أما داخل المظهر الجديد الذي يرتسم الآن، فالانفصال هو الذي يسود، بحيث يكون على كلّ فردٍ أن يُؤكِّد خصوصيته تجاه سلطة الشأن العام التي لا يُطلَب منه، في أيِّ وقتٍ من الأوقات، أن يتبنّى وجهة نظرها. على أصحاب المطالب أن يتدبّروا أمرهم إذاً. ذلك أنَّ لديمقراطية الفرد ولديمقراطية حقوقه أوليغارشيةً غير مُعلنة. إنّها ديمقراطية تسلِّم أمرها للسلطة التي ترفضها أو تتباهى بالحدّ منها. هذا هو التناقض الذي سيتحدَّد عليه مصيرُها.

مجتمع السوق

ينطبق هذا التحليل على المصالح التلقائية أو المنظَّمة التي يُعمَل بها داخل المجتمع المدنيّ. فردّ الاعتبار الذي شهدته هذه المصالح يُرافِق بشكلٍ منطقيّ جداً ظهورَ الحقوق الشخصيّة. إذ إن صاحب

الحقوق يُعدُّ هو أيضاً، ومن جهةٍ أخرى، صاحبَ مصالح. المساران مُتوازيان، وكان على المصالح أن تكتسب الشرعيّة عن طريق طرح نفسها كمُكوّناتٍ للمصلحة العامة. وهي أصبحت الآن تُعدّ شرعيّةً لذاتها، بشكلٍ مستقلٍّ ومُجرَّد عن أيّ شيء آخر، ويُعترف بأنها حُرّة في عملها من دون أن يكون عليها الالتزام المُسبق بالإسهام في المنفعة العامة. إنّها تنعم بصفةِ عَدم التجزئة المبدئيّة ذاتها التي تنعم بها الحرية والمساواة «الطبيعيَّين». ويجب أن يكون بمقدور كلّ منها أنْ تصل إلى أقصى غاياتها الذاتية، من دون أن يحدّها شيءٌ سوى احترام القواعد التي تؤمّن تعايشها المشترك وتنافسها الشريف مع المصالح الأخرى. وكل ما يُسمح للسّلطات العامة القيام به هو السهر على تحديد هذه القواعد ومراقبتها، ولا يُسمح لها بأيّ حالٍ من الأحوال أنْ تتدخّل مُسبقاً لصالح فئةٍ من الفئات بحجة العمل على تحقيق المصلحة العليا التي قد تملك مفاتيحها ـ فالمصلحة العامة لا يمكن إدراكُها إلا على أنها نتيجة لاحقةٌ للتآزر الحرّ بين المصالح الفردية.

ونجد بطريقٍ أخرى أسباب انبعاث فكرة السوق. وهي طريقٌ من حسناتها أنها تُوضّح أسباب الانتشار الذي عرفته هذه الفكرة في هذا الاستعمال الجديد. والواقع أنه ليس لها شأنٌ كبير من هذا المنظار، باعتبارات الفاعليّة الاقتصادية. فهي ثمرة إعادة النظر في الوضع السياسيّ للعامل في هذا المجال، وهي لهذا السبب تعمل كنموذج عامّ للعلاقات الاجتماعية. وفي هذا الحال، لا تتعلّق المسألة بالسوق بصفتها مؤسسة اقتصادية داخل المجتمع، وإنمّا يتعلق الأمر فعليّاً بمجتمع السوق. كيف يُمكن تصوّرُ شكل العلاقات التي يُمكِن أنْ تنشأ بين عوامل كلّها مستقلة عن بعضها بعضاً، وكلّها مَبنية على السعي من دون قيدٍ إلى جَني المكاسب القُصوى لصالحها، وذلك

في ظلّ غِياب تنظيم مُلزم باسم مصلحة الجميع؟ تلك هي المسألة المطروحة، وهي مسألة لا يمكن أن يُجيبَ عنها إلا آلية الضبط الفوري. بالتأكيد، نحن هنا على مستوى الطبقات العليا الخاصة بالمنطق المجرّد للفكرة. ولكننا سنكون مُخطئين إن أهملناها، لكونها تتضمّن نتائج مهمة في ما يعود إلى الرغبات والسُّلوكيات. وقد يعترض بعضُهم على أنّ هذا المنطق قديمٌ قِدَم فكرة السوق، فلماذا والحالة هذه ننسب إليه مفاعيل جديدة؟ لأنه يقوم بوظيفةٍ لم يكن يضطلع بها في الماضي. لأنه يملك قدرةً جديدة على تلبية رغبة الأفراد في الحصول على صورةٍ مقبولة عن أنفسهم في الوضع الجديد الذي وجدوا فيه أنفسَهم. وبفضل هذا التحسين في ظروف الإنسان العادي، آلت الفكرة القديمة إلى ما كان مضمراً فيها منذ الأزل، على ما يبدو، ولكنه لم يدخل يوماً حيّز التنفيذ: إنّه نموذجٌ يتعدّى بكثير مستوى الاقتصاد، ويُحتذى به في مجموع النشاطات وضمن سائر قِطاعات الحياة الاجتماعية. إنّ هذا الارتقاء يُعدُّ أمراً أكبر من مجرّد ظاهرة فكرية[2]، فنحن نشهد هنا عمليّة تكريس فعليّ لنموذج السوق - إنّها حدثٌ ذو نتائج أنثروبولوجية لا يُمكن حصرُها، وبالكاد بدأنا نستشفّ بوادرَها. فمن سوق الجنس إلى سوق السياسة، بدأ هذا التكيُّفُ اللاواعي يؤثّر في اتجاه عددٍ كبير من السُّلوكيات، بل إنّه يعمل بشكلٍ أعمق. إنّه يُسْهم في إعادة تشكيل المزاج الداخليّ للبشر. ذلك أنَّ المرور من واجب الابتعاد عن المصلحة الفردية

(2) غير أن الحدث الفكري هو بحدّ ذاته لافت وبارز بقوّة. ولا أجد من مؤشر لهذا الاختراق لفكرة السوق بالمعنى المعمّم أفضل من تكرار هذا الاختراق من قبل أسوأ الأعداء لفكرة السوق في النظام الاقتصادي، باسم تنظيم انتقال الشعوب. هم ذاتهم الذين ما زالوا يعيبون الفوضى الرأسمالية وأهوال «الليبرالية - المتطرّفة» هم اليوم يشهدون من ناحية أخرى، لصالح الفتح الكامل للحدود وحرية انتقال التدفقات البشرية المهاجرة، ما سوف ينفذ بلا شكّ إلى حالٍ من التوازن على المدى البعيد للمصالح الحقيقية حِيَل من هذا النمط.

الخاصة الذي يتصّف به الإنسان العام (إذا أخذنا هذا المفهوم بمعناه الحَصريّ، أي الإنسان في خدمة العامّ، الإنسان كما يجب له أن يتصرَّف في المجال العام)، إلى النزعة الضمنية للانجرار وراء المصلحة الشخصية، هو خطوة واسعة جداً سينجم عنها عواقبُ وخيمة.

وهكذا يُمكننا مواصلةُ تحليل التطورات الناجمة ممّا اقترحتُ تسميتَه نزع الإطار السياسيّ عن المجتمع المدني. فهذه التطوّرات تتّجه بمجملها في الاتجاه ذاته، وهو أنّ تفكيكَ روابط العناصر في ما بينها على مختلف الأصعدة يؤدّي إلى إعادة تنظيم لكيفية تواجدها المشترك تحت شِعارٍ مثاليّ هو التنظيم الذاتي. ففي هذا التوجه النموذجي بالذات، على سبيل المِثال، يجب وضعُ التوسّع المستمرّ لميدان التنظيم القانوني على حِساب ميدان الإرادة السياسية. ويعكس هذا التنظيمَ اتّجاهٌ جديدٌ يؤدّي إلى نظامٍ للحقوق يفضِّل دورَ القاضي في التحكيم على حساب إجراءات المشّرع من أجل التغيير. وتُسيِّره في ذلك اليوتوبيا المناهضة لسياسة التسوية المباشرة للنزاعات بين الأشخاص التي من المُمكن أن تحلّ بشكلٍ مُفيد محلّ نظام الإصلاح الجماعي الذي يضمّهم جميعَهم. وضمن هذا التوجه بالذات، يميل القضاء إلى تبوّؤ مركزالصدارة بالنسبة للقاعدة العامة التي تسنّهاً المرافق العليا. فالنموذج المُضمَر الذي يُحتذى به هو سياق وضع المعايير من قبل الشعب نفسه، الذي يتصرّف في شخص قاضٍ ينوب عنه، ويدافع عن حاجاته ورغباته التي تظهر في حالهِ الواقع وبحضور الأطراف المعنيّة. وهو نموذجٌ يدعوه إلى التعبير المُنفتِح عن نفسه وجودُ سُلطاتٍ مستقلة تتحمَّل كلٌّ واحدةٍ منها مسؤولية تنظيم حقلٍ مُعيَّن من الاختصاصات، من التقنيات السمعية ـ البصرية إلى عمليات البورصة. إنَّ للقانون دائماً وجهين، يُضاء كُلٌّ منهما بطُرقٍ تختلف

باختلاف العُصور. فتوزيع الظل والنور بينهما يتغيَّر. كُنا نرى فيه على وجه الخصوص تجلّي سلطة الدولة. وها نحن الآن قد بدأنا نميّز فيه أداة المجتمع المدني في نزوعه نحو الاكتفاء الذاتي.

عصر الهويّات

إنَّ إطار هذه التحوّلات التي تجري في المجتمع المدني، ونمطِ تركيبه، وديناميكيّتِه، هو الذي يجب أن يتمّ من خلاله فهمُ تحوّلات المُعتقد، وهي تحوّلاتٌ تتعلّق بطبيعته وموقعه، وفي الوقت نفسه بأوضاعه الخاصة وحاله العامّ. إنّ هذين المظهرين يلتقيان ويُختصران في كلمةٍ واحدة أصبحت اليومَ إحدى الكلمات الرئيسة في لغة الديمقراطية الجديدة: وهي المُعتقد، فالمُعتقدات قد تحوّلت إلى «هُويّات»، ما يعني في الوقت ذاته طريقةً أخرى للاندماج فيها من الداخل، وطريقةً أخرى للانتماء إليها من الخارج.

الداخل والخارج

إنَّ حال الفرد لا يتغيّر من الخارج فحسب، وإنما من الداخل أيضاً. ففي الوقت نفسه الذي يجد الفرد فيه أنه يُعاد تحديده اجتماعيّاً، سواء تعلّق الأمر بحقوقه أم بمَصالحه، فإنَّ عناصر علاقته بنفسه تتغيّر بشكلٍ أساسيّ. وينقلب رأساً على عقب إدراكُه الداخليّ لمُكوّنات شخصيّته. إنّها ظاهرة ذاتُ تأثير بالغ تُعيد إلى بساط البحث، لا أكثر ولا أقلّ، فكرة الذاتيّة المتعلّقة بصورة المواطن منذ القرن الثامن عشر. ما معنى أن يَكون الإنسانُ ذاتَه؟ في الواقع ما

نضعه اليوم في خانة «الهُويّات» يمثل النقيض الكامل لما كنّا نعدّه بالأمس جوهر الهويّة الشخصيّة.

كان الإنسانُ ذاتَه، أو بالأحرى كان يُصبح ذاته، بقدر ما كان يتمكّن من أن يتحرّر من خصوصيّاته الفرديّة، ويصل إلى البُعد الكوني الكامن في ذاته. إنّها مهمّة كانت ممارسة المُواطنيّة من حيث هي مشاركةٌ في شُمولية الشأن العام، تُقدّم النموذجَ الكامل عنها، إلى جانب الخَيار الأخلاقيّ على المستوى الفرديّ الذي هو تعبيرٌ مثاليّ آخر عن إمكانية المرء في أن يستقلّ، وعن قُدرته على أن يتصرّف، على مستواه الفرديّ، في ظِلّ قاعدةٍ صالحة للجميع وفي كلّ الحالات. إنَّ الأنا الحقيقية هي تلك التي تكتشفها في داخل ذاتك في مواجهة الانتماءات التي تميّز خصوصيّتك، وفي مواجهة المُعطيات الطارئة التي تحدّك في مكانٍ معيَّن وفي وسطٍ محدَّد. فأنا عندما أبتعد عن آنيّة ذاتي، في سبيل أن أرتقي إلى منظورٍ ما يُعتدّ به عند العُموم، عندها أُصبح أنا ذاتي بشكلٍ فعليّ، وذلك عن طريق جعل التحديدات الخارجيّة التي تُكوّنني من الأساس نسبيّةً، والتي أستطيع على الرغم من ذلك أن أتحرَّر منها. الفردانية، والذاتيّة، والإنسانية تُكتَسَب مُجتمعةً، ومن الداخل، بفضل الحريّة تجاه ما يُحدِّدك[1].

إنَّ «الهويّات» في صيغتها الجديدة تأخذنا إلى نقيض تلك الهويّة. فنقطة الارتكاز السياسيّ للابتعاد عن المركز تتلاشى مع

---

(1) نكشف في هذا المجال كيف أن تحليل اللاوعي كاد يشكّل الصورة النهائية لهذا المجهود المؤسّس للابتعاد عن مركزية الذات، للانتصار على الذات، عن طريق تحرير الذات من الذات. لم يتمّ رسمُكَ من الخارج فقط، بل من أعمق أعماق ذاتك ومن أبعد ما فيها. إنكَ محكوم ببصمات ماضيك الخاص بك. غير أن باستطاعتك أن تعي ذلك وأن تتحرر منه. ويبقى الهدف المنظور كامناً في امتلاك الذات للعمل ضدّ الذات من خلال التحرّر تجاه الذات.

ضرورة تبنّي وجهة نظر الجماعة. ولكي تَكونَ مواطناً لم يعد يُطلَب منكَ إلا «أن تكونَ أنتَ ذاتك». لكنَّ معنى «أن تكونَ أنتَ ذاتك» قد تغيّر تبعاً لذلك. ونحن نشهد قيامَ نوعٍ جديد من الروابط بين الأفراد وبين ما يعود إلى «المُعطى» في ظُروفهم، وبين ما اكتسبوه في الحياة، سواءً تعلّق الأمرُ بالجماعة التي ينتمون إليها، أم بالتقاليد التي يندمجون فيها، أم بالميل الجنسيّ الذي يميّزهم. إنّه رابطٌ داخليّ جديد، ولكنّه على الرغم من ذلك لا يجري بينهم وبين أنفسهم فحسب: إنّه ينجم أيضاً عن مُقتضيات العلاقة مع الآخر، ومع ضَرورات الانضواء في فضاءٍ مُشتركٍ تُعاد صياغتُه هو أيضاً من جديد. التغيير ثلاثيُّ الأبعاد، ولا بدّ من أن نأخذ بالاعتبار المشاهدَ الثلاثة التي يجري هذا التغييرُ عليها كلها وبشكلٍ مُتزامن: إنّه داخل الأشخاص، وبين الأشخاص (أو علائقيّ)، ومدنيّ.

ولكي نُوجز انتقالَ الصيغة نقول: عليكَ أنْ تُدرِك داخليّاً ما هو مُتاحٌ لكَ أن تكونه خارجيّاً. فالانتماءات وحتّى الارتباطات تتحوّل إلى مُكوّناتٍ للهويّة الفرديّة على قدر ما تأخذ طابعاً ذاتيّاً. ويكون الأنا الحقيقيّ هو الأنا الذي ينتج من التملّك الذاتيّ للموضوعية الاجتماعية. أنا ما أنا أعتقده أو ما أنا وُلِدتُ عليه ـ فأناي الأشدّ أصالةً هو الأنا الذي أشعر به بصفتي من «الباسك»، أو بصِفتي يهوديّاً، أو بصِفتي عاملاً. وإذا كان يتوجّب عليك أن تميّز نفسكَ على هذا النحو من خلال الخُصوصيّات التي تحدّدكَ، فإنَّ ذلك من أجل أن تُعرِّف نفسكَ من خلالها. إذْ إنّها ما يُتيح لك الدخولَ في علاقةٍ مع الآخرين، وما يُحدّد هويّتكَ في نظرهم، وما يمدُّكَ أنت بالذات بالمَعالم التي تمكّنكَ من التموضع حِيالهم ـ لقد كان من الجيّد أن تُوضع هذه الخُصوصيّات جانباً عند الخوض في الحوار، وها هي قد أصبحت القاعدة التي يقوم عليها التبادل. أضِف إلى ذلك

أنَّ هذه الاختلافات التي توجد في ذاتكَ وبين ذاتك وذاتِ الآخر هي ما يتيح لك الدخولَ في المجال العامّ وأن تتبوّأ مكانكَ فيه. فالواقع أنه لم يعُد على المجال العامّ أن يفرض حقيقته المجرّدة باسم المقاصد العامّة التي من المَفروض أن يُعتبر حصنَها الحَصين. وهو لم يعْد من المُمكن أن يتكوَّن، قانوناً، إلا عن طريق إشهار التمايزات الخاصّة. ولكي نُعَدّ فيها، يجب أن يكون لدينا خاصيّةٌ نستطيع إبرازها فيها.

ليس في كلّ ذلك أيّ علاقةٍ بالانتماءات الجماعيّة الماضية، أو بالخْضوع القديم للتقاليد. لقد كان انضواؤك داخل نظام جماعيّ ـ نظام يُحدُّ بكونه سابقاً في أساسه وأعلى مرتبة ـ يؤدّي إلى تكوينك أنت، هذا صحيح، ولكن كان ذلك يعفيك من وجوب أن تختار نفسك، وبشكلٍ أعمق أيضاً، كان يُعفيك حتّى من وجوب أن تحدّد نفسكَ كـ «أنتَ» فريد؟ بالنسبة إلى ما يجعلك تكون ما أنت عليه. كان انضواؤك ذلك يلغي الشخصيّة الفردية. ولا نقوم، نحن الآخرون، إلا بتكرار ما علّمنا إياه أجدادُنا، ونكون أشدّ وفاءً لهذه العادات التي ليست منّا إذا طبّقناها كما لو أنّها تمرّ عبرنا، من دون أن نضيف إليها أيّ شيء من ذاتنا. إنَّ نِظاماً تقليديّاً فعليّاً، نِظاماً مْسلمّا به بالكامل، هو نظامٌ غيرُ ذاتيّ من منظار هويّة أولئك الذين يضعونه موضعَ التنفيذ. هنا، الوضع معكوس تماماً. فامتلاك الخصائص الجماعيّة المُتلقّاة هو المُوجّه لتمايز الذاتية الشخصية. إنَّ التبعيّة تبعث على الذاتيّة لأنها يُطالب بها، والتبعيّة تُعزّز من أجل الذاتية التي تنتجها.

نلاحظ هنا على الفور ما سينجم عن هذا الوضع من توتّر وانعدام الاستقرار. فالفضاء الاجتماعي الجديد الذي يضمّ كلّ هذه الهويّات وينظمها عن طريق الاختلاف يعتريه تناقضٌ كبير. وفي هذا

الفضاء يتغذى كلٌّ من موضوعية الخصائص الجماعية وذاتيّة الانتماءات الفردية أحدهما من الآخر، وهما في الوقت نفسه يتعارضان فيه. إنَّ الانتماءات المحتملة متعددة ومتنافرة ـ يختلف الأمر ما بين أن تعرّف عن نفسك بكونك شاذاً جنسيّاً، أو من سكان منطقة «البريتان»، أو من الديانة البروتستانتية. وهي تتطلب خياراتٍ وتراتبيّات من جانب أصحابها، خيارات لا يمكن بتاتاً أن تكون حصريّة وتراتبيّات يمكن دائماً نقضُها ـ بإمكان المرء أن يزعم المرّة تلو الأخرى بأنه بروتستانتي، ثمّ إنه من منطقة «البريتان»، ثمّ إنه شاذ جنسيّاً، وذلك من دون أن ينفي كليّاً انتماءاته الأخرى في أي وقت من الأوقات. في كلّ الأحول، لا تعبّر هذه الارتباطات الاختيارية بتاتاً عن انضمامٍ أوحد وإجباري. فجوهر هذه الارتباطات يكمن في أنها تنضوي داخل مجال تعدّدي. وترتبط انتماءات الهويّة، بالشكل الذي نمارسها فيه، بمبدأ الأقلّية، حتّى في حال تعلّق الأمر بأكثريةٍ فعليّة، كما هو الحال في الهويّة النسوية. فهي أداةٌ للفصل عن المجتمع بمجمله، وهي وسيلةٌ لخلق وسطٍ يتحقق فيه الانتماء الاجتماعي بطريقة شخصية حادّة، داخل الوسط الأوسع الذي هو حيّز الانتماء الإجباري. بناءً على ذلك، فإنَّ هذه الانتماءات، في أقطارنا بِكُلّ الأحوال، هي نِتاج التعقيد الديمقراطي الذي يعمل فرضيّاً بطريق إعادة تأهيل المواد القديمة وليس بطريق الإحياء الصريح لمُعطياتٍ قديمة عفّ عليها الزمن[2]. وهذا يعني أنه قبل أن

(2) يكمن البرهان الأفضل على ذلك في أن هذه «التعددية» الجديدة التي نراها تتأكّد ابتداءً من العقد السابع للقرن الماضي تنتشر انتشاراً لم يسبق له مثيل على أساس التجانس بين مجتمعاتنا. إنّها الفترة التي يكتمل فيها الانتقال الآتي من بعيد والذي يمحي الفروق المنحوتة والأشدّ وطأة. نهاية الإقطاعية القرويّة، زوال العبوديّة، تلاشي التفرقة العمّالية. لم تعد الذكورة والأنوثة تشكلان حقلين منفصلين. إنّ أنماط العيش تتقارب، عن طريق التمدّن، والاستهلاك، وعمليّات التوسّط. في بلدٍ كفرنسا، لم يعد الانفصال الحادّ بين الكاثوليكيين =

نتخوّف من ظهور المجتمعات الناهضة، علينا من أن نتنبّه إلى عامل الذاتيّة الذي يعمل في داخلها ويقوّض ادّعاءات التقليد لديها، هذا إذا كان لديها من مثل هذه الادّعاءات.

من التسامح إلى التعدّدية

إنَّ المجتمعات المبنيّة على الإيمان تقدَّم أوضح مثالٍ مُمكن لهذه التحوّلات، سواء في ما يخصّ علاقة الشخص بانتماءاته أم في ما يتعلّق بمصير هذه الانتماءات في المجال العام. لقد كان الإيمانُ خياراً لموقفٍ حُرّ - ثمّ ازداد تعبيره عن الخيار الحرّ، شيئاً فشيئاً، بمقدار ما تعزّزت شرعيّة وجود الفرد على حِساب التديّن الجماعي والتقليدي على الطريقة القديمة، وكذلك بمقدار ما سمح الكفر أو معاداة الدين لفكرة عدم الإيمان بأن تكون ممكنة، في الجهة المقابلة. من هنا يأتي، بالإضافة إلى ذلك، هذا التناقض الذي يكمن في أن الإيمان عندما اكتسب من دون درايةٍ منه قِيم الحداثة الفردانية أصبح يميل لأن يكون أشدّ صلابةً وأشدّ تسلطاً ممّا كان عليه من قبل عندما كان «عقيدةَ الآباء» والتعبيرَ عمّاً يؤمن به الجميع[3]. والواقع أنه ليس

= والعلمانيين من الأساسيّات. ونشهد بشكل متوازٍ مع هبوط النسق الثوري، زوالَ التشققات والانشقاقات السياسية التي كانت قد وسمت أوائل فترات القرن العشرين. بعد الفاشيّة، تُطرد الاشتراكية بدورها من الساحة باعتبارها رافعة مجتمع آخر. من الآن فصاعداً، إنَّ مبادئ الديمقراطية التي تكوّن هدف التجمّع العام هي التي سيندرج في داخلها النقاش العام.

وينبثق المذهب الجديد للاختلاف من الوسط، ووفقاً لهذا «التوحيد الأخلاقي» الذي جعل الجمهوريين يحلمون به قبل قرن. من اللائق، نتيجة ذلك، مُماثلة الفوارق. «المجتمع المُجزَّأ»، حيث يجد الناس صعوبة في صنع مشاريع مشتركة وعوائق للاندماج في الجماعة العامّة بصفتها وحدة، لكي نتكلم بلهجة شارل تايلور، هو من ناحية أخرى مجتمع تكون فيه الضمائر بشكل منقطع النظير قريبة إلى مستوى أكثر عمقاً، وذاك وبكُلّ تأكيد ليس من دون علاقة مع ذلك.

(3) أحد عناصر التشدّد الكاثوليكي في القرن التاسع عشر التي لا يستهان بها، كما يبدو لي، كما أنه يشكّل أحد النشاطات القائمة حالياً في مختلف «أصوليات» يومنا الحاضر.

للإيمان معنى في هذه المرحلة التي توقَّف فيها عن أن يكون نتيجةً للعرف والعادة ليصبح بالضرورة خيار الفرد، سوى العمل على فرض نفسه في العالم باعتباره حقيقةً وحيدة وحصريّة. وهو يستوجب انسلاخ المؤمن عن مادّة ما ينتسب إليه (وهذا الانسلاخ يشكّل بالتحديد انتساباً)، ويستوجب في الوقت نفسه الرغبة في التبشير والنضال من أجل ضمّ الآخرين إلى عقيدته، هذا إذا لم يكن من أجل إخضاع العالم لها. إني أقسو في رسم هذه الخطوط الكبرى، من دون أن أخون، على ما أعتقد، المنطق العام للموقف، وأنا إذ أفعل هذا فمن أجل أن أبيّن مدى ضخامة ذلك التحوّل. لقد أثّرت التعددية فيه، ونحن نرى من خلالها مدى الثورة الفكرية التي عَنَتها ـ ولم تقتصر الثورة الفكرية التي عرفها القرن التاسع عشر على الإيمان فقط، وإنما تعدّته إلى نظام الاعتقاد بشكل عام. ولا أعني بالتعدّدية مجرّد التسليم بالوجود الفعليّ لأشخاصٍ لا يفكّرون مثلك، وإنما أعني بها أن يُدرج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقداتٍ أخرى. لنقلْ ذلك بشكلٍ مباشر. التعدّديّة بوصفها مُعطى وقاعدةً يقوم عليهما المجتمع شيءٌ، والتعدّديّة الموجودة في ذهن المتديّنين شيء آخر. ولنأخذ المثال المتطرّف، وهو تعدّدية الأديان المبدئيّة في الفضاء الأمريكيّ التي استطاعت أن تتكيّف خلال فترةٍ طويلة مع أشكالٍ من الانتماءات الصارمة للغاية داخل دياناتٍ مختلفة. إنّ كلّ فردٍ يُسلمّ بحُريّة الآخر، ولكن ذلك لا يمنعه من أن يحتفظ لنفسه بنمطٍ من الإيمان الراسخ الذي يستبعد احتمال وجود معتقداتٍ أخرى. هذا هو الفرق الكامل بين التسامح بوصفه نظاماً سياسيّاً والتعدّدية باعتبارها مبدءاً فكريّاً. إنَّ نسبية الإيمان الخاصّة هذه هي النتاج المميّز لعصْرِنا الحاليّ، إنّها ثمرة تغلغل الروح الديمقراطيّة داخل فكرة الإيمان نفسها. وتَحوّلُ العقائد إلى هويّات دينية هو نتيجتها المُباشرة.

هذه النتيجة تسجّل خطوةً إضافية، لأنه داخل التعدّدية، وعلى الرغم من الانحراف الناجم عن الأخذ بالاعتبار وجود خياراتٍ أخرى، لا يزال الأمر يتعلّق باختيار إيمانٍ يتمّ في الكونيّة، انطلاقاً من شرعيةٍ ذاتيّة تعترف بموضوع الإيمان، سواءً صدر هذا الإيمان عن نعمةٍ خارقة جاءت عبر الوحي الإلهيّ، أم أتى على أُسسٍ مبنيّةٍ على العقل. ما يبقى في الاعتبار، هو البُعد الكونيّ موضوعيّاً لما نؤمن به في انتماءٍ يحرّك انطلاقاً من ذاتي أكثر ما هو كَوْنيٌّ في ذاتي. وتبقى عمليةُ النسبيّة نسبيّةً، إذا جاز التعبير، إذ تصبح جذريّة في الوقت الذي يتوصّل فيه الإيمان إلى فرض نفسه تحت شِعار الهويّة. فالادّعاء بالكَوْنيّة أمرٌ مُستبعد حُكماً. المهمّ هو الوجود الموضوعيّ لمعطى ما، لوجود تراثٍ، لوجود تقليدٍ من بين تقاليد أخرى - هنا يكتسب بُعدا التاريخ والذاكرة أهميّةً قُصوى، على مُستوى الانسحاب من الكَوْنيّ. تقليدٌ أستطيع من خلاله أن أتعرّف شخصيّاً إلى ذاتي، إرثٌ أستطيع أن أمتلكه[4]. إذن يوجد هناك خيار، وأكثر من أيّ وقت مضى (نحن فيه على نقيض سيرورة المجتمعات التقليدية). ولكنه خيارٌ أنا بالذات، فعليّاً، موضوعه: فالرهان الذي يقدّمه ليس في جهةِ حقيقة الرسالة التي ألتحق بها، وإنما في جهة التعريف الذاتيّ الذي يعطيني إياه. فالتقليد يتخّذ قيمته بالأساس من كونه تقليدي أنا، ولأنه يُكوّنني ضمن بناء هويّتي الفرديّة[5].

---

(4) سلالة مؤمنة كان بإمكاني الانضواء فيها، كما يمكن أن يقول دانيال هرفيو- ليجيه (Danièle Hervieu-Leger) الذي يوضّح بأسلوب نافذ هذا الانتقال الاستذكاري. في هذا الصدد، انظر: Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, sciences humaines et religions; ISSN 0768-2190 (Paris: Ed. du cerf, 1993).

(5) هذا مع العلم إننا ننسب أنفسنا إلى شيء فخورين به. لكن التقييم التاريخي للتقليد، باسم عظمته الأخلاقية أو غنى حمولاته، لا يمتّ بصلة إلى إثبات حقيقته غير الزمَنيّة.

هل هناك حاجة للتشديد على مقدار «الدَنْيَوة» الذي يتضمّنه هذا التعريف الجديد للديانات على أساس الهويّة، والذي يميل إلى وضْعها في مَصاف «الثقافات» بغية إدخالها في منظومة مجتمعاتنا «المتعدّدة الثقافات»؟ قد تكون مظاهرها خدّاعة، لكثيرٍ من الأسباب. فإعادة الاعتبار إلى أبعاد النَّسب، والانتماء، والطائفة، تُسْهم كلُّها في إعطاء الانطباع عن سُنّةٍ محدودة ومُماحِكة. إنَّ الاهتمامَ بمُراعاة الطُّقوس، والتعلّق بإعادة اكتشاف العادات، وإعطاء الأولويّة للعَلامات التي تفصل داخل المجموعة عن خارجها، «هم» عن «نحن»، كلّ ذلك، يوحي، أحياناً، ومن الخارج، بالجُمود والانغلاق اللذين كانا عند طوائف تعود إلى زمنٍ قديم. هُنا بالضبط نجد أنَّ الانتماء فخّ. فالتأكيدُ على المظاهر الخارجيّة، أو على أنماط العيش، يزداد بقدر ما يتراجع التشديدُ على النَّواة الحقيقيّة السامية للإيمان. وهذا لا يعني غِيابَ الانضِواء الفرديّ، بل على العكس من ذلك تماماً، فهو حاضرٌ بقوّة - ونحن لسنا هنا بإزاء شَكليّاتٍ صُوريّة. إلا أنه لا يتوجّه أولاً نحو السماء. فدافعه الأساسيّ هو تحديدُ هويّته على الأرض.

أخيراً، يجب علينا أن نرى جيّداً أمراً يُبعِد نهائياً شَبحَ انتماءات الماضي المُتعصّبة، وهو أنّ البحثَ عن الهويّة داخل الطائفة يصبح أقوى بقدر ما يتعلّق بالموافقة الضمنيّة على تعدّدية الطوائف. طائفتي تخصّني بقدر ما أنا أقرّ بأنها ليست سوى واحدةٍ من ضمن طَوائف أخرى. إنّ تحوّل المعتقدات إلى هويّات هو ثمن التعدّدية التي ذهبت إلى أبعد حدودها، إلى نقطةٍ تفقد عندها كلُّ نزعةٍ شموليّة وجامعة معناها، ويُصبح عندها أيُّ تبشيرٍ بالدين مستحيلاً. وهذا ما يُفسّر التماسكَ الصلب والمرن في الوقت نفسه الذي تُبديه هذه الهويّات. إنّها مُتصلبّة من دون أن تكون عَدائيّة. والمُعتقد أمرٌ يُبرهَن بالحُجج

ويُناقَش. والهوية لا تبغي الإقناع، وهي في الوقت نفسه لا تقبل المُعارضة. وهي لا يُحرّكها من الداخل إيمانٌ يسعى إلى فرض نفسه. وبالمقابل، هي متصلّبة، في وجه الخارج، في ما يتعلّق بموضوع الاعتراف[6].

سياسة الاعتراف

هذا هو الجانب المهمّ الآخر في تلك الظاهرة، جانبها المدنيّ. هنا أيضاً من السهل الوقوع في خطأ الوصول سريعاً إلى نتيجة «الانطواء الطائفي». فمجتمع الطائفة الدينيّة من هذا المنظار ليس من قدره أن يعيش منغلقاً على نفسه. ذلك أنّ السّعيَ إلى الانصهار الاجتماعي أمرٌ جوهريّ بالنسبة إليه. ولا تنفصل إرادته في تأكيد هويّته الانشقاقية عن رغبته في أن يتمّ الاعتراف به بصفته مُكوّناً لا جدال فيه من مكوّنات المجتمع. ولنقُلْها من جديد ومرّةً أخرى، إنَّ المنطق المنظِّم هو منطق التعددية الراديكالية. كلّ امرئٍ يعلم بأنه ليس في خصوصيّته سوى جزء من كلٍّ أوسع تكون التعدّدية فيه غيرَ قابلة للتجزئة. إنّه ينهل منها الرغبة في تأكيد تميّزه، على قدر رغبته في تأكيد وجوده، وفي أن يكون هناك إقرار صريح وعلنيّ بأنه جزء

(6) أؤكّد وبشكل نهائي إنّني أبذل جهدي في الوصول إلى منطق نموذجيّ خالص. ومن خلاله اهتمّ بصورة أوّلية بالهويّات القائمة على أساس التقاليد الدينية من أحاديث وموروثات أصيلة. غير أنه من الصحيح أيضاً أن هذه الظاهرة تشمل أتباع التقاليد والموروثات ذات الإنشاء الحديث، وعلى رأسها السنّة الإسلامية. إذ من الضروري في حالتهم هذه تعقيد التحليل. نحن على صلة بتقاطع سياقين متمايزين: عملية إسداء الهويات التي تصدر عن التحرّك الداخلي للديمقراطيّات الغربية، وإعادة تنشيط العامل الديني الذي تُثيره الغربنة في وسط الثقافات الأخرى، وذلك في حركةٍ هي نفسها مبهمة للغاية لكونها ترتبط بالتملك والرفض. إنَّ أسوأ الارتباكات هو الانطلاق من هذه الهويّات المحيطيّة، بدافع أنهم الأكثر تثبيتاً أو الأكثر اضطراباً، لأجل استخلاص كنه هذه الظاهرة.

فاعل في المجموعة. هذان المساران يتلازمان ولا يتقدّم أحدهما على الآخر. إذ ليس لتحديد الهويّة الشخصيّة معنى إلا وفقاً للانعكاس الاجتماعي الذي يتخطاها. وتكمن الجِدّة في أنه على عكس القاعدة القديمة التي كانت تقضي بالتخلّي عن المميّزات الخاصة من أجل الدخول في المجال العام، تصبح الهوية الخاصة هي الأساس الذي يدخل المرء باسمه في المجال العام.

ينطبق هذا المنطق على الهويّات بشكل عامّ، ولكن الهويّات الدينية تطبّقه في شكله الأشدّ وضوحاً بسبب الدور الخاصّ الذي تُحافظ عليه الأديان أو تستعيده. فإذا كانت ظاهرة «إثبات الذات بالهوية»، وقد رأينا ذلك، تميل من جهة، إلى عدم التمسك إلا بالشكل الخارجيّ للديانات وإلى تذويبها في وسط «الثقافات»، فإنّ التحوّل الجوهري في السياسة يميل، من جهةٍ أخرى، إلى أن يبعث فيها مجدّداً مكانةً ومنفعةً جديدتين وفقاً لحاجات المجال العامّ بالذات، باعتباره أنظمة موجّهة عامّة أو عقائد شاملة للنهايات، أي بالتحديد، وقد رأينا ذلك أيضاً، ما بات يستحيل على السياسة أن تؤمّنه بوسائلها الخاصة. فما هي عاجزة عن توفيره لا تتضاءل ـ على الرُغم من ذلك ـ الحاجةُ إليه. لذلك ستسعى إلى البحث عنه خارجها. إنَّ الجماعةَ تحتاج إلى أن تتبيّن الأهداف والوسائل التي تستطيع الاختيار في ما بينها، كما يحتاج الحكمُ إلى أن يحظى بالشرعيّة العودة إلى قيم قادرة على إعطاء معنى لعمله، حتّى ولو كان ممنوعاً عليه إجمالاً أن يقوم بتجسيد أيٍّ من هذه القِيَم. تلك هي المُناورة المعقّدة التي تُفرض على رجالات السلطة في الديمقراطيّات المعاصرة. إذ يتوجب عليهم السعي إلى أن يتحالفوا مع سلطاتٍ أخلاقيّة وروحيّة من كل الأنواع داخل المجتمع المدني، وأن يرفعوها بقربهم، وأن يكرّسوها بمثابة مُحاوِرهم المُفضَّل. وذلك ليس فقط مع

الحفاظ على حياديّةٍ صارمة تجاهها، وإنما أيضاً مع إبراز تباينها. إن العامل السياسيّ ينقاد إلى الاعتراف بشرعية العامِل الدينيّ، بالمفهوم الواسع، وفقاً لبحثه الخاص عن الشرعيّة، ولكونه غير قادر على الإسهام في هذا العامل أو الاستلهام منه، وهو الذي يمثّل على الرغم من كلّ شيء آخر المآل في مشاريعه. وبعبارة أخرى، إنَّ السلطة العامّة محمولة بشكلٍ طبيعيّ على الاعتراف بهذه الهويّات التي تسعى لأن يتمّ الاعتراف بها هي. هذا التقاطع في المصالح هو الذي توطده سياسة الاعتراف(7)، إنّها سياسةٌ تجد في الساحة الدينية، ضمن السياق الفرنسي على الأقلّ نظراً للرهانات المرتبطة تاريخياً بالعلاقات بين السلطتين، أكبرَ مسرحٍ لتطبيقاتها.

يُمكن القول هنا إن المجتمع المدني «يتعمّم» (يصبح عامّاً)، بينما «تتخوصَص» الدولة (تصبح خاصّة). إلا أنَّ العبارة تصبح مغلوطة إذا كانت توحي بشيءٍ مثل التداخل في الحدود أو السير نحو الغموض. هذه الحركة المزدوجة في الانفتاح والانعكاس لا تقود إطلاقاً إلى مماثلة الاختلاف بين الأمرين. إنّها تقوم فقط بوصف علاقة التمثيل التي تقوم بينهما. فالهويّات الخاصّة والطوائف الدينية تسعى لأن تحصل على الاعتراف العامّ بها من داخل ذاتها ولما هي عليه. ولا يتعلق الأمر بالنسبة إليها بالخروج من دائرة الذات أو من دائرة الجماعة اللتين يحدّدانها، ولا بالتحوّل إلى أحزابٍ سياسيّة تتطلع إلى الاهتمام بمصالح الجماعة برمّتها. الأمر يتعلق عندها بأن

(7) أستعير التعبير من شارل تايلور. هي تشكل عنواناً لكتابٍ تمت ترجمته إلى الفرنسية تحت عنوان: Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* = *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, trad. de l'américain par Denis-Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf ([Paris]: Aubier, 1994).

تُسمع خصوصيّتها الذاتيّة كما هي داخل المعزوفة الجماعية، وأن ترى نفسها مقبولة فيها بوضوح كصوت ذي أهليّة. إنَّ المسألة تكمن في الاعتداد بما لديها من سماتٍ خاصّة والترويج لها، ولا شيء غير ذلك. لهذا الموقف علاقة واسعة بما يحويه الخطاب العام لمجتمعاتنا المعاصرة. ولا يتعلق الأمر بالتعبير عن مطالب خاصّة بلغةٍ سياسية، وإدراجها ضمن خطّة، وإنما المقصود هو التأثير في السياسة من خلال لغةٍ غير سياسية بشكلٍ متعمَّد، بالاستناد إلى تدخّل الأخلاق أو نداء العقل. وعلى هذا النحو يجد العمل العام نفسه أكثر فأكثر في مواجهةٍ مع لغة الغايات التي يتوجّب عليها أن تصبو إليها، أو في مواجهة قِيم يُفترض بها أنها تُوَجِّهها. خلف هذا الضغط المعنوي يجب أن نتبيّن الشرعيّة الجديدة المكتسبة عن طريق الإيمان الخاصّ بوصفه خاصّاً[8] (وبالطريقة نفسها، في الجهة المقابلة، إذا كان رجال السياسة يشجعون هذا التوجّه، وإذا كانوا يتظاهرون بأنّهم متأثرون بخطاب الغايات هذا، وإذا كانوا يشاركون فيه بكلّ طيبة خاطر، فليس ذلك إطلاقاً من أجل تحمل مسؤولية قيادته ولا من أجل وضعه في السلطة. في هذا الأمر شيء خفيّ، ولكن غير ذلك. إنَّ رجال

---

(8) هذا هو السبب الذي من أجله لا أعتقد بأنه يكفي التكلّم عن «عدم خصخصة» الأديان، كما يفعل خوسيه كازانوفا (José Casanova)، لوصف الدور الجديد الذي اكتسبته الأديان في المجال العام خلال الثمانينيّات من القرن الماضي، وبالأخصّ من وجهة نظر التبصّر الجماعي حول «البنيات المعيارية» للمجتمعات المُعولمة، التجارية والفردانية (يحلل كازانوفا خمس حالات: الكاثوليكية الأسبانية، والكاثوليكية البولونية، والكاثوليكية البرازيلية، والإنجيلية البروتستانتية، والكاثوليكية في الولايات المتحدّة الأمريكية). ويتناول هذا المفهوم تحرّكاً جوهرياً، لكنه يخفي نصف الظاهرة. ينقصه الحصر الذهني المفارق الذي يسكنه. المقصود هنا هي إعلاناتيّة الخاص بدلاً عن «عدم خوصصة»، حيثُ إنّ في نيّة الإيمان الاحتفاظ بحريته وفرديّته الخاصة بالإضافة إلى كونه يؤدي دوراً عاماً. انظر: José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago; London: University of Chicago Press, 1994).

السياسة يشرّعون خطاب الغايات من أجل التميّز عنه. عليهم إعطاؤه المكان، لأنّ الدولة لا تستطيع أن تُحدِّد غاياتٍ من تلقاء نفسها (ولا بالطبع أن تتبنّى غاياتٍ خاصّة بها). ليست الدولة إلا أداة في خدمة المجتمع المدني ويعود إليه هو صياغة الغايات العليا التي على الشأن العامّ أن ينتشر تحت رايتها. وفي الوقت نفسه من المستبعد على ممثلي المجتمع المدني أن يتحمّلوا، من دون قيد أو شرط، وفور تسلمهم مقاليد الحكم، مسؤوليةَ هذا الخطاب الجماعيّ الصادر عنه، هذا لسببٍ بسيط ليس إلا، وهو أن هذا الخطاب مُتنوِّع، وبالضبط، ولأنَّ الغايات متعددة، ولأنَّ وظيفة الحكم هي تأمين تعايشها والسهر على أن لا تفرض أيّ واحدة منها نفسها على حساب الأخرى.

هكذا، فإنَّ الاعتراف بالهويّات في تمازجها وبالمعتقدات في تعدّديتها يمدّان أصحاب السلطة بوسيلة سهلة وأكيدة لتحديد الاختلاف في وضعهم. فكلمّا كان هنالك تعدّدية شرعية أكثر، وكلمّا كان أصحاب السلطة بعيدين عنها، كلّما كان جلياً للعيان أنه يجب عليهم القيام بعملٍ آخر في مجالٍ آخر، هذا المجال الذي ينعكس فيه بالتحديد كلُّ من في هذا المجتمع المدني المختلط والمتنافر، والذي يجب على كلِّ فردٍ أن يجد فيه مبدأه الخاص بإمكانية التعايش معاً. لذلك من الآن فصاعداً، يشكّل التسامح اللامحدود الفضيلة المُثلى التي يجب أن يتحلّى بها حكّامنا في العلن، هذا إذا كانوا يفقهون مدى دورهم. إنَّ غوغائية التنوّع ينتظرها مستقبل باهر. ويسوّغ لهم هذا الانفتاحُ النبيل الإشارة إلى المسافة التي تفصلهم، من دون الحاجة إلى الإفصاح كثيراً عن الطبيعة الخاصة لمهمتهم، وهي الحسابات القاسية والمبتذلة التي من خلالها يمكن للغايات أن تندرج في أرض الواقع. ولتبرير موقفهم هذا، يجب القول إنّهم يتعاملون مع مجتمعاتٍ يتناقص فيها باستمرار تقبّل الحديث في السياسة، لأنّ

الهاجس الكبير لهذه المجتمعات هو هذه القِيم والمعاني السامية التي تمدّ الأفراد والجماعات بما يكفي لتحقيق هويَّتها، أكثر مما هو الوسائل والقنوات الكفيلة بتجسيدها. وليس بمقدور الضرورات الخاصة بواقع السياسة أن تُسمِع صوتها إلا عن طريق الحيلة، والحيلة التي تستعملها بامتياز هي إظهار الاحترام الواضح والخضوع للمثاليّات مهما كانت انتماءاتها. فالتسليم بهذه المِثاليات، يعني جعلها تسلّم بوجود ما هو أعلى منها. إذاً، إنَّ الاعتراف بالمعتقدات هو أبعد من أن يولّد إلغاءً للتمييز بين الحقل العام والحقل الخاص، إنّه يؤسس لإعلاء خفيٍّ، ولكنّه راسخ، للنظام السياسي، إنّه يحافظ عليه بالذات من داخل هذه الرؤية المتنامية التي يجتاحها الإيمان الخاصّ في قلب الحقل العامّ.

ثورة الإيمان

إن عنصر الجدّة الذي يجب ألا نتوانى عن العودة إليه إذا أردنا أن ندرك من الأساس منطق هذه التطورات، هو اختفاء الرهان الذي كان يُضفي على الساحة السياسية تفوقاً ليس مخفيّاً هذه المرة، بل تفوق باهر، وقاهر، ولا جدال فيه. كانت الديمقراطية تنمو على التصادم مع المقدّس، فجنت من ذلك شيئاً من القداسة بالعدوى كانت تسمو بها بلا مُنازع فوق الأمور الدنيوية. وكانت تتجه نحو «خروج الإنسان من حالة القصور»، فنزل عليها وقارٌ أساسي جعل منها دعوة، وخدمة كهنوتية، ومادةً للتفاني غير المشروط. وكانت تطمح إلى انتصار الاستقلاليّة، فاكتسبت منها أبعاد المشروع الشامل الذي يحيط بالوضع البشري بأكمله ويبدو كافياً لكلّ شيء. كم كانت القضية عظيمةً في خِضَمّ المعركة! وكم هي ناكرة للجميل غداة الانتصار! كم هي السياسة مُنتشية الآن وقد صرنا ميتافيزيقيّاً متحرّرين! إنَّ هذا الوهَن في «الأنوار» الفاعلة وسط «الأنوار» السائدة هو ما يعطي لصورة الديمقراطية هيئتها الجديدة. إنّه هو الذي يستدعي الأديان إلى المجال العام، وعندما يفعل ذلك يُغيّرُها. إنّه هو الذي يُبدّل بالعمق كلياً علاقة التمثّل بين مجتمع مدني حُدّد من جديد في طريقة تكوينه عبر مبدأ الهوية وبين مجتمعٍ

سياسيّ حُدّد من جديد عبر تبريره بواسطة مبدأ التعايش.

لم يعُد بمقدور السياسة الطموح إلى الشمولية التي كانت تدين بها للرغبة في توفير بديلٍ من التبَعيّة. وهي لم يعُد بمقدورها أن تقدِّم نفسها كجوابٍ في حدّ ذاتها على سؤالِ معنى الوجود على المستوى الجماعيّ. لا يمكن أن يكون هناك جوابٌ جماعيّ على هذا السؤال. فهو لا يرضى إلا بالأجوبة الفرديّة. من هنا جاء التحديد الأساسيّ الجديد للإنسان الفرد وللمسؤولية تجاه الذات ـ فقد كان العيش على انفراد يعني منذ منتصف القرن الثامن عشر، أن يتخلّى المرء عن الجزء الأكثر نُبلاً في الوجود، وهذا ما أصبح من جديد غاية شرعية بحدّ ذاتها، تحت وطأة الأوضاع العامّة، و«الميتافيزيقية» التي تقوم بتسيير الأمور. ومن هنا أيضاً، ووفقاً لهذا التفريغ للشأن العام الذي بات عاجزاً عن أن يكون هدفاً سامياً في حدّ ذاته (باسم استعادة الإنسان لذاته)، جاءت إعادة الاعتبار وإعادة الحشد ـ في الحقل العام ـ لكلّ الأنظمة التي تُعرّف الغايات القُصوى المتوافرة في وسط مقرّها الشرعي، أي في المجتمع المدني. وإذا لم تعُد الحياة العامة قادرة على أن تشكّل غايةً بحدّ ذاتها، فإنها تبقى على الأقل الميدان الذي فيه يتمّ جوهرياً البحثُ عن الغايات. من هنا يأتي التعقيد الذي تجهد في حلّه الآليةُ البارعة لسياسة الاعتراف. فمن جهة، قدَر السلطة العامة هو اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى أن تقف على الحياد. طبقاً لتعريفها، من غير الوارد أن يتجسّد فيها أيّ مفهوم لغايةٍ قُصوى مهما كانت. ومن جهة أخرى، هي بحاجة إلى الرجوع لغاياتٍ لا يمكن أن تأتي إلا من خارجها، ويجب أن تبقى خارج محيطها، ذلك مع ضرورة أن تندمج بما فيه الكفاية في الحقل الرسمي لتغذيتها. الاعتراف هو بالضبط نقطة التوازن بين التواطؤ والابتعاد.

لم أستعمل هنا عن قصد كلمة «دين» لوصف هذا الإعلاء للمعتقدات الخاصة المتّصلة بالغايات القُصوى في الحياة العامة.

وذلك للتشديد على الوظيفة المطلوب من الديانات تأديتها، إلى جانب أنظمة حكيمة أخرى، أخلاقية أو فلسفيّة، قابلة لتحمّل الوظيفة نفسها. وهذه الوظيفة هي العنصر الذي يجب أن نأخذه بالاعتبار إذا أردنا إدراك التغييرات التي تتعرّض لها هذه الأنظمة في أثناء العملية. لأن حركة إعادة الشرعيّة تلك لا تترك أبداً المستفيد منها من دون أن تُغيِّر فيه. فالتعبئة والترفيع يغيّران شكل كلّ من يأخذ بهما. لقد رأينا الآثار البالغة، ولو كانت ضمنيّة بشكل واسع، التي خلّفها الاندماج داخل الديمقراطية على الديانات في الماضي القريب ـ بما في ذلك وبخاصة، ربما، على مستوى علم اللاهوت الأساسي، بالنسبة إلى كلّ ما يتعلّق بفكرة ممكنة عن الله وعن علاقاته بالبشر. في هذا السياق، فإنَّ امتلاك الديانات بيد الديمقراطية، تحت عنوان قدرة الديانات على عرض فهم شامل لمصير الإنسان، يُمثّل خطوةً إضافية في هذا الاتجاه. فهو يرفَع من شأنها ويميّزها. وهو ينقذها اجتماعياً من خطر اختزالها إلى مجرَّد ثقافات، عبر إيضاح ما هو أبعد من التراث، والعادات، والتقاليد، أي فحوى رسالتها التي تركّز على ما هو أساسيّ. وأبعد من ذلك، إنّه يُحيي فيها الجوهر، عبر الدعوة العلنية إلى الإصغاء إليها، في غزارتها وعمقها الروحيّين. بيد أنّ هذا يتم أيضاً لأسباب متعدّدة ومجتمعة معاً من أجل التماثل راديكالياً مع هذه المهمة. إنَّ امتلاك الديانات بيد الديمقراطية ينتهي بأن يجلبها إلى آفاقٍ دنيوية بحتة، مع الاستجابة التامّة لأبعادها الدينية. تلك هي النتائج المتناقضة لسياسة الاعتراف.

في البداية، إنَّ هذا التطويع للأديان الذي يرفع من شأنها يضعها في عِداد الأفكار الدنيوية البحتة. ما يهم، في هذا المجال، ليس الإيمان بوجود الله، ولا الإلحاد، ولا التسامي، ولا الحلوليّة، ولا التوجّه صوبَ الحياة الدنيا، ولا التوجّه نحو الحياة الآخرة، وإنما

القدرة على تقديم فكرة شاملة للعالم وللإنسان قادرة على البرهنة على صحة الخيارات الشخصية والجماعية بشكل تام ونهائي. خارج ذلك، لا يهمّ أن يوجد في موقع صاحب الميتافيزيقيا رجلٌ ماديّ يائس من وحدتنا في هذا الكون، أو مفكّر إنسيّ رفيع المستوى، أو إنسان روحانيّ يؤمن بروعة الخلق، الأمر سيّان، المهم أن يكون لدينا الميتافيزيقيا ـ في حدود معيّنة، على أيّ حال. يدخل في المحل الثاني معيارٌ مُلزِم آخر وهو توافق هذه الرؤية للعالم مع الرؤية الديمقراطيّة للسياسة. ويُحدّد هذا المعيارُ طيفَ ما يُطلِق عليه راولس (Rawls) اسم «عقائد مدركة وعقلانية». هذه التسمية الجديدة التي تهدف إلى الالتفاف حول تسمية «الدين» من المفيد تبيان ذلك، تقصد عمليّاً المعتقدات الدينيّة. إلا أن المقصود هنا ليس فحواها، وإنما الخصائص الشكلية للإدراك ـ هي ذات امتداد إدراكيّ ـ التي ليس للديانات حقّ الاستئثار بها، وإن كانت تكوِّن منها النموذج والعيّنة الأشدّ انتشاراً. لقد استطاعت السياسة أن تبدو بأنها تمسك على طريقتها بزمام هذه الفاعليّة التأويليّة، أو على الأقلّ أن تقوم مقامها بفاعليّة، طوال الوقت الذي كانت مضطرة فيه إلى إرساء وتحديد مشروعها الاستقلالي في وجه التبعية الدينية. وخسرت السياسة هذه الفاعليّة مع انهيار خصمها، مع تلاشي قدرة الأديان على توفير صورةٍ معقولة عن خضوع الظاهر للخفيّ ـ وهذا التلاشي هو الذي أعاد ـ بانتزاع القدرة الإدراكيّة للسياسة، وعن طريق ردّة فعل جديدة ـ وظيفية الخطاب الديني، ليس بصفته دينياً، وإنما بصفته إدراكيّاً.

عندما تهجر وظيفة الإدراك السياسة، وغير السياسة، للتوجّه بشكل خاص نحو الأديان، فذلك ليس لكي تعود إلى الكنائس: إنّها تنتقل إلى الأفراد. هناك تبديل خطير لصاحب الوظيفة الأصلي

والشرعي يتولدّ عنه نتائج عظيمة، سواء على صعيد المضمون الاجتماعيّ للأديان أم على صعيد الوضع البشري. فالتغيير على صعيد الوضع البشري لافت. فمنذ قرن كامل، ولنقل منذ نظرية الفوضى عند نيتشه (Nietzsche)، أدّى تدمير المعبودات بشكل عام وتدمير الأخلاق بشكل خاص دوراً مهماً في تحرّر الأفراد وبأسهل الطرق. لقد انتقلنا بقوّةٍ إلى صيغةٍ أصبحت فيها الأخلاق من جديد عنصراً أساسياً في التكوين الذاتي للفرد. ليس الأخلاق من حيث هي مذهب للتضحية ونظام للواجب. ولكن الأخلاق من حيث هي قدرة على الإدراك الذاتي للبواعث التي يستطيع بموجبها توجيه سلوكه، مع معرفة الحدود الأخيرة لموقعه ومصيره. إنَّ بناء الفرد يتمّ، من الآن فصاعداً، ولفترة قادمةٍ طويلة، عبر إعداد نظام للمرجعيّات يفرض عليه دورُه أن يكون على أكبر قدرٍ ممكن من الإدراكيّة، وعلى أن يشتمل على قدر كبير من التوسُّع والتعمُّق. ذلك هو الإطار الذي يصبح إسهامُ الأديان فيه أمراً مطلوباً. بيد أنه يجب أن نلاحظ الشخصنة الراديكالية التي تشرف على هذا التوظيف الجديد للدين. فهي لا تساعد على توطيد أي عقيدة من أي نوع كانت. إن الحركة نفسها التي تُعيد السلطات الروحيّة والأخلاقيّة العديدة إلى الواجهة تُخضعها من ناحية ثانية إلى التحكيم الحازم على يدّ عُقولٍ هي أقل ما تكون عليه من الاستعداد لتقديم الطاعة لها. أن نصغي إليها بملء إرادتنا، وحتّى إنَّ نرغب في أن تُسمِع صوتها، هذا شيء، ولكن أن ننقاد لها، فهذا أمر آخر تماماً. هذا ليس بسبب رفضٍ مبدئي للخضوع. بل إنَّ مقتضى الانتماء أو الإيمان هو الذي يفرضه ـ هذا إذا كانت هذه المفاهيم لا تزال صالحة.

لقد تحوّلت الشرعيّة من طرح المغزى إلى التماس المغزى. فلننظر إلى هذه الثورة الداخلية التي تنجم عن ذلك من وجهة نظر

جوهر الدين. لقد كانت كلمة «دين» تعني منذ القديم الأسبقية بالنسبة لما هو المغزى، أي السلطة الداخلية لما هو قبل وما هو أسمى، وبالتالي هي عطاء - في حالة الديانات السماويّة الثلاث، هذا العطاء هو في الوقت نفسه وحي وتقليد - وبالتالي هي تسليم إيماني بما يحمله هذا التلقّي الأصلي، أي الكتاب، والتوراة والأناجيل، وكلمة الله. ما له قيمة هو ما هو معروض عليك، عرضٌ يسبق كلّ بحثٍ أو طلبٍ يمكن أن تقوم به. لكن ما يحمل الضمائر في هذه الأيام على التوجه نحو الأديان يُسوَّغ، على العكس من ذلك، بطلبٍ مشروع. من المؤكّد أنه لا يوجد أيٌّ مغزى مُسبق يتوجب عليك إدراكه أو الخضوع له. بل يتوجب عليك أنت شخصياً، من أجل أن تفرض نفسك كشخص، أن تبحث عن سرّ الكون وعن الأسباب الموجبة لوجودك. ما يُكوِّن أساس السلوك الديني من الآن فصاعداً، هو البحث وليس التلقّي، إنّه فِعل الامتلاك بدلاً من التسليم غير المشروط. ويتقدّم صدق القلق على صلابة اليقين في إعطاء صورة نموذجيّة عن الإيمان، حتّى في ما يخصّ الديانات الراسخة.

لذلك، ليس من الوارد ألا يطمح هذا الطلب للوصول إلى حقيقةٍ جوهريّة، وهو الذي لا يُخفي بأنه طلب، وهو الذي يعلن عن أن طابعه فردانيّ. فهدفه ليس الحقيقة، لكن المغزى، ولكي نكون أكثر دقّة، هو لا يسعى وراء موضوعية الحقيقة، بل وراء ضرورة وجود موضوعية المغزى من أجل ذاتيّة الفرد. ومع ذلك، يكشف مصطلح «مغزى» الانفتاح والقبول عند المؤمنين بالحدود الذاتية الفردية لإيمانهم. ولم يعُد يتعلّق الأمر هنا بتماثليّة مفروضة من الخارج بفعل التعدديّة، وإنما بتماثليّة تقوم بين كلّ نفس وذاتها، بعد أن حملها التيار نفسه الذي يدفعها إلى الإيمان بوجود فجوة بين حاجتها الباطنية وطبيعة الأشياء.

يقود هذا المنطق نفسه أخيراً إلى إخضاع اعتبارات الحياة الآخرة إلى ضرورات الحياة الدنيا. العالم الآخر يوضع في خدمة هذا العالم. هذا هو المجرى الذي يجعل الديانات تميل فعلياً إلى اللحاق بركب الفلسفات والحِكم الدنيوية. إن الهدف متقارب، ولو اختلفت الوسائل. والالتفاف عن طريق التسامي تعلّله النتيجة الحاصلة في الحلوليّة ـ هذا ما لا يجعل إطلاقاً من مبدأ الالتفاف موضع خلاف: لا شيء يمنع من اعتباره ضرورة قصوى من قبل أتباعه. لهذا السبب لا تشير «الدنيوة» حكماً إلى «ديانات من دون الله»، هذا أبعد ما يكون[1]، إذ يجب التفريق بين الأمرين. فالديانات تدخل في ميدان الحكمة من دون الله: الحياة جيدة في هذا العالم. وهي تحدّد لنفسها هدفاً تفترض ضمناً أنه بالإمكان أن يُطرح لنفسه من دون الرجوع إلى الله. وبعبارات أخرى، إنّها تُدرج في الاستقلاليّة بعداً إضافياً هو: جودة غايات الإنسان الدنيويّة وكفايتها. غير أنها تحتفظ لنفسها على الرغم من ذلك بوظيفة متنوّعة خاصة بها. إذ يعود إليها أن تُدافع عن فكرة أنَّ المرجعيّة إلى الله تبيح لها تقديم صيغ للحياة السعيدة أفضل من تلك المفاهيم التي تتخلى عن الله. إنّ فكرة التذرّع بالآخرة، وبأن العيش مع الله أفضل بكثير، ستعيش طويلاً. والصحيح أنَّه حيث كان يوجد تعارض بين الأدبيّات الدنيوية والعقائد الدينية، يوجد من الآن فصاعداً تقاربٌ في ما بينها. ولكن يوجد أيضاً تنافس. إذاً، مهما كان هذا التوجّه الأخلاقي الجديد للأديان مهمّاً، سيكون من السابق لأوانه أن نخلص إلى ميل اللاهوتيّ في الذوبان في الأخلاقيّ.

على ضوء هذه المجموعة من المُعطيات، يبدو لي أنه من

---

(1) انظر العدد الخاص من: «Le Temps des religions sans dieu,» *Esprit*, juin 1997.

الملائم أكثر أن نتحدّث عن الانقلاب الكوبرنيكي للشعور الديني. إنّه انقلاب يعطيه إمكانية أن ينتقد نفسه بنفسه، بالمعنى المألوف والمعنى المتطوّر للكلمة. فالشعور الديني يضمّ إليه الانتقادات التي كان من المفترض أن تقوّضه، ويجعل منها مبدءاً للعيش. إنّه يعمل على أن يصبح بنظر نفسه على شاكلة ما عابه عليه مهاجموه بالأمس بطريقة خفية وهو: نتاجٌ للعقل البشري، في خدمة غاياتٍ دنيويّة بحتة. باستثناء أن هذا البعد الداخلي، هو أبعد من أن يدمّره، كما كان يعتقد فلاسفة التحرّر من الاستلاب، بل هو يمدّه بمسوّغ جديد. إن قوّة الإيمان تنبع منّا، وهي إلينا تعود ـ بيد أن هذا سببٌ إضافي، وربما الأفضل، لدخول الإيمان في قلوبنا. فهو، في هذا الموضوع، يمارس نقداً ذاتياً في المعنى العلميّ. لقد كان الشعور الديني بالكامل إلى جانب الإيمان بموضوعيّة عقيدته. إنّه ينفتح الآن على فكرة أنَّ أساسه يكمن في الفرد، مع كلّ ما يعني ذلك من حدود بالنسبة لتعريف غايته. بالإضافة إلى ذلك، هو يتمحور وينتظم حول هذا الإيمان الذاتي، ليس من خلال الكتاب ولكن من خلال الكيفيّة التي يمارَس بها يومياً هذا الإيمان. وقد تستهوينا فكرة أنَّ وصول الشعور الديني إلى هذه المرحلة الأساسية، يعني أنه وجد الحال المستقر الذي يتوافق مع العالم الذي خرج على الدين. ولكن الكثير الذي نعرفه حول مرونته، خلال هذه المسيرة طوال قرن من الزمان، يجعلنا نحجم عن التكهّنات.

حدود ديمقراطيّة الهويّات

أرغب الآن في تناول عناصر التغيير الحاصل في العلاقة بين المجتمع المدني والدولة والذي يرافق هذه التحوّلات في ظروف الإيمان. كما أرغب في بذل جهدي للوصول إلى وضع صيغتها العامة، فيما هو أبعد من المظاهر المختلفة التي أتيح لنا ملاحظتها. إنّها فعلياً ضروريّة لوضع تقويم صحيح لديناميكيّة هذا النظام. فهي تزيل عنها مظاهرها الخادعة وتكشف عن التوتّرات التي تسكنها. وتتيح لنا ـ هذا ما أتمناه ـ الوصول إلى تصوّر أقل غموضاً عن آفاق تطوّر الديمقراطيّة المخادعة في الوقت الحاضر، لهذه الديمقراطية التي تتكون ثانية في ظلّ جوّ من التوتر والدهشة يسود بيننا.

التمثيل

يبدو لي أن الأساس يتكوّن من التالي: إن تلاشي المبدأ الذي كان يؤمّن الرفعة «الميتافيزيقيّة» للمجال العام يغيّر طبيعة التمثيل القائمة بين المجتمع المدني والدولة. وباستطاعتنا القول إنه يدفع بالمنطق التمثيلي ويسير به حتّى النهاية، وإنه يجعل العلاقة تمثيليّة بالكامل. هذا يتضمّن بالتأكيد تفضيل أحد المعاني الممكنة لـ«التمثيل» باعتباره وحده المعنى الصحيح ـ فنحن بدأنا ندرك أن التمثيل هو

عبارة عن أمور عدة متلازمة. لذلك، من الأجدر القول بحذر أكبر: إنَّ هذا الاختفاء يبيّن بوضوح بُعداً للتمثيل لم يكن ظاهراً إلى ذلك الحين، بما أنه كان مخفيّاً وسط أبعاد أكثر بروزاً وأكثر تقليدية. إنّه بُعدٌ لدينا من الأسباب ما يجعلنا نفكّر بأنه فعلياً مركز الأبعاد الأخرى الأساسيّ.

في كلّ الأحوال، لا شكّ في أن رفعة الحقل العام كانت تقيّد بقوّة ممارسة الوظيفة التمثيليّة. كانت تفرض صيغة منها محدّدة جداً. ومن المفهوم نظرياً أن الدولة ليست إلا أداة في خدمة المجتمع المدني، وأنها لا تملك شرعيّة أخرى غير تلك التي تمنحها إيّاها إرادة المواطنين. ما عدا أن الأمر لا يقتصر، حتّى في نظر المواطنين، على مجرد نقلة نوعيّة بسيطة، وإنما هو نوع من التحوّل. يتعلق الأمر بالتدخل على مستوى عالٍ في ميدان القرار الجماعي، ميدان يخضع لمنطقه الخاص، تبعاً للغاية المرسومة داخله، ولسلطة الجسم السياسي المطلقة على نفسه. وتتطلب العملية وجود مواطنين يتعالون على أنفسهم، بصفتهم العناصر المنظمة في المجتمع المدني، ويرتضون بكبت جزءٍ منهم. فالتمثيل عبارة عن إعلاء تغييريّ للمجتمع داخل الدولة. وبتعبير آخر، تُملي السياسة قانونها على من يريد إسماع كلمته فيها. إنّ تماهي الجماعة مع نفسها في تنظيم نفسها يمرّ عبر اختلاف الدولة ـ الأداة، هذه الدولة التي تفرض قانونها الخاص بها بقدر التوكيل الذي تتلقاه من المواطنين. في الواقع، يقوم ممثلو الشعب بتمثيل الحقل السياسي أمام المواطنين أكثر من تمثيلهم للمواطنين داخل الحقل السياسي.

إنَّ زوال العداء للاهوتيّ الذي كان يشغل محلّ لاهوت في الدولة الجمهوريّة، والذي كان يمنحها عظمتها، وتبخُّر سياسة الاستقلاليّة، وطمسَ الاستقلالية بوصفها برنامجاً ضمن فِعل

الاستقلالية، كلُّ ذلك يؤدّي إلى تبديل مُعطيات المسألة تبديلاً كاملاً. فالدولة تخلو من الجوهر المعياري الذي كانت تدين به للطموح المتجسّد فيها. وهي لم تعُد تظهر بمظهر المرجع العالي ذي الموقع المستقل والسامي الذي يتحقق فيه العيش الجماعيّ. إنّها تصبح تمثيليّة وحسب، إذا عنينا بذلك أنها تميل للتحوّل إلى ساحةٍ لتمثيل المجتمع المدني، من دون أن تتجاوزه في التقدّم الهرمي، ومن دون أن يكون لها دورُ الجذب التاريخي. ولم تعُد شرعّيتها تقوم إلا على حفظ الملكيّة والتغلب على العقبات التي تواجه العيش المشترك. ويستمرّ ذلك من دون انقطاع، وفي علاقة تطبيقٍ مباشر أو توسّع فوريّ، تحت شعار المُشابهة. ولم يعُد من الوارد التذرّع بضرورات التراتبية المتعلّقة بالتحوّل الاستباقي أو التراجع الشامل. فقَدَر السلطة هو أن تُضاعِف باستمرار علاماتِ قربها، واهتمامها، وانفتاحها الكليّ على المتغيّرات المفاجئة وعلى الفاعلين في الحياة الاجتماعيّة. وعليها إظهار قُدرتها على التماشي معهم أو على أن تكون صدى لهم. إنَّ الدولة تعيش بالضبط من خلال علاقتها مع المجتمع المدني، وكأنها لم تعُد تتكوّن، قانوناً، إلا مما تضع فيه أو من الارتسام الذي تجده فيه. وبمعنى آخر من الآن فصاعداً، ينزع كلُّ ما هو عائد للمجتمع المدني إلى الانعكاس في الدولة، من دون التفريق بين ما هو عامّ ومشترك، وبين ما هو صائر إلى البقاء في دائرة الخاص. ليس هناك من شيء في حياة الأفراد والجماعات لا يقبل العلنيّة، ولا يكون من حقّه المطالبة بحريّة التعبير، وبأن يُعتدَّ به داخل الحقل العام.

كانت العلاقة، سابقاً، بين الدولة والمجتمع المدني علاقة تمثيل بالطبع. وهي مستمرّة على هذا الحال في جانب إضافي لا يلغي الجوانب الأخرى، وإن كان يعمل على تعديلها. فالتمثيل ـ التفويض يستمرّ طبيعياً: إذ لا شرعيّة للحكّام إلا الشرعية التي هي تمثيليّة،

والتي تنجم عن الانتخاب. على النحو ذاته، فإنَّ التمثيل ـ الأدواتي، إذا صحّ القول، الذي لا يعطي الشرعيّة للدولة إلا من خلال دورها كأداةٍ للجماعة، يبقى من دون تغيير في المجرّد. ليس هناك وسيلة أخرى لفهم وظيفة الدولة في إطار الديمقراطية. إنَّ الطريقة الملموسة لملء هذه الوظيفة هي التي تتغيّر والتي، بتغيّرها هذا، تُنتِج تمثيلاً آخر، هو التمثيل ـ الارتسام أو التمثيل الإسقاط من أجل استخدام عباراتٍ سبق استعمالها، والتمثيل ـ الانعكاس من أجل استعمال الكلمة الأكثر إيحاءً، ربما، أي تمثيل ينعكس المجتمع من خلاله. وهذا جانبٌ من الوظيفة التمثيليّة كان موجوداً فعلياً في السابق، ضمنياً وخلال جوانب أخرى، ولكنَّ التدبير الظاهر للنظام كان يجعله مخفيّاً، بينما تقوم اليوم حلته الجديدة بإخراجه من الظلّ ودفعه إلى الواجهة. التمثيل، هو أيضاً، وخصوصاً، إعطاء الفرصة للجماعة بأن ترى نفسها، وتدرك نفسها، وتفهم نفسها بالصورة وبالفكرة، وذلك من خلال منحها ساحةً تصبح فيه حقائقها المتعددة والمتحركة موضوعيّةً بنظر أعضائها، وكذلك من خلال إعادة التمثيل إليها، ومن خلال جعل تركيبتها واتجاهها مفهومين بالنسبة للفاعلين فيها. إنَّ نزول الدولة من عليائها، ونَزْع الهرميّة عن الشأن السياسي وعن الشأن الاجتماعي يُضفيان مركزيّةً منظمة على هذا المسار الذي هو في الوقت نفسه تنظيريّ، ومشهديّ، ومعرفيّ[1].

الدولة والاختلاف

إنَّ توضيح هذه النقطة ضروريّ للحكم بإنصاف على خداع النظر

(1) لقد حاولت إيضاح هذا التحوّل للعلاقة التمثيليّة من وجهة نظر أخرى، انطلاقاً من هندسة بنية المؤسسات ومن تطوّر العلاقات بين مختلف السلطات، وذلك في *La Révolution des pouvoirs* الذي جئت على ذكره آنفاً.

الذي يدعمه حنينٌ يعقوبيّ واضح ومُبرَّر. وليس صحيحاً على الإطلاق أن الدولة تميل إلى أن تكون غير مميَّزة عن المجتمع، أو ـ وهذا أشد سوءاً ـ إنها «تريد»، بإرادة آثمة، أن تصبح كذلك. إنّها متمايزة عنه اليوم أكثر من أي وقت مضى، ولكنّ اختلافها قد تغيّر في الشكل والمبدأ: كان الاختلاف جوهريّاً، وأصبح اليوم قياسيّاً. كانت الدولة ميتافيزيقيّاً أرفع مقاماً، وهي اليوم ظاهريّاً في الخارج. لقد صادفنا منذ قليل جانباً خاصاً، ولكنه استراتيجي، من بناء هذا التفريق من دون رفعة، في ما يختص بمبدأ الوجود المشترك. الدولة التي تفقد إمكانية الرجوع إلى حقّ أسمى من الحقّ المتعلق بحرية المعتقدات الخاصّة تبقى على الرغم من ذلك الضامن لإمكانية التعايش المشترك لهذه المعتقدات في تعدّديتها الكاملة. وهذا دورٌ يُلزمها البقاء مستقلةً عنها بالكامل، مع إظهار الاحترام المتساوي لها كلها، والصرامة الحادة في الحيادية التي لم تكن موجودة في التفسير القديم للقاعدة. وما يمكن أن نستخلصه هنا، هو وجود اختلافٍ وظيفيّ ذي أهميّة أعمّ يجعل من الدولة الأداة التي يكوّن المجتمع عبرها صورةً عن ذاته، ومن خارج ذاته. وليس للصورة أهميّة إلا إذا كانت متطابقة مع الأصل، فدور المُقابِل يفرض منه أن يتطابق مع الأصل. من هنا جاء الانطباع بأنهما متشابهان إلى حدّ التطابق، في حين أنهما منفصلان ـ ولكنه انفصال يُفضي إلى أتاحة الفرصة أمام المجال العامّ لينطبق بأكبر قدر ممكن من الدقة على المجالات الخاصة، ويصبح بالتالي انفصالاً يتعذر تمييزه، لا سيّما أنه يتعمّق ويسير بشكل فاعل. ومن هنا جاءت إمكانية حصول تشويشٍ في المرآة وما تعكسه، في الغرض ومادّته. ومن هنا جاء عدم الإقرار بأعمال الترسيم والتعميم الرامية إلى تكوين فكرة واضحة عن الشأن الجماعي لدى أعضائه. واقع الأمر هو إننا نشهد عملية إبرازٍ كاملٍ للدولة على أنها مرجعيّة تمثيليّة في الوقت الذي تضمحلّ فيه مرجعيتها المعيارية.

كما أنه يجب عدم التسليم بوهم التقارب، وكذلك يجب عدم التسليم من دون تفحص للإحساس بفقدان الدولة لوظيفتها نتيجة تلاشي دورها في القيادة والتوجيه. مرةً أخرى، نقول إنّ المقصود هو عدم اعتبار تغيير الوجهة نوعاً من التواري عن الأنظار. وإذا نظرنا عن بُعد، لرأينا أن التغيير هائل. وإذا كانت الدولة لا تزال الضامن لاستمرار الجماعة، فإنه من الواضح أن آمالها في أن تكون مُنظِّمة المستقبل قد طُويت بقوّة. ولم يعُد وضعها ملائماً لقيادة الشعوب وفتح أبواب المستقبل. بكلمة واحدة، لم تعُد الدولة سبّاقة بل أصبحت اقتفائية. من هنا يتكوّن الانطباع الذي يمكن أن تعطيه عن أنها آلة هائلة تدور في الفراغ، لا تدري أين تذهب ولا ماذا تفعل. ويُبرّر هذا الانطباعَ ضخامةُ التغيير الحاصل، ويتغذى، فضلاً عن ذلك، من سعة الآثار الناجمة عن هذا التغيير. ومع ذلك، يكون هذا الانطباع مُخادعاً ما لم نعِ حجم الدور الذي تنسبه إليه هذه «الاقتفائيّة»، ومدى المطالِب الاجتماعية التي تُوجَّه إليها. لقد أصبحت الدولة اقتفائية باعتبارها ممثِّلة، وبالضبط ممثلة مقبول بها كما هي، ومُلزَمة بالتالي بحدود التفويض المُعطى لها. ويجب ألا نتخيّل تفويضاً يأتي مُباشرة من المجتمع. فإرادة المُمثَّلين لا تتجلى أبداً من تلقاء نفسها. إنّها تفترض دائماً التدخل الأوّلي لعرض سياسيّ يسعى جاهداً إلى أن يجد ترجمته، ويخضع في خطوةٍ ثانية إلى شرط قبول المواطنين به. لم يحصل أيُّ تغيير في هذا الصدد. ولكن ما تغيّر بعمق، بالمقابل، هو الرقابة على قيادة الممثِّلين المختارين وعلى تطابقها المستمر مع الإرادة الجماعية. بين الحاكم، من جهة، والرأي من جهة أخرى، نجد أنفسنا قد دخلنا في ديمقراطية الرقابة التي هي عمليّاً ديمقراطية تمثيلية صريحة، ديمقراطية يلاحظ فيها بشكل قاطع أنَّ الممثلين ليسوا إلا مُمثِّلين، ويقوم فيه المبدأ التمثيلي نفسه على التمثيل. هذا هو ما يُدخل المشهد السياسي ومتقلدي

السلطة في حالة تبعيّة صريحة إزاء المجتمع. هنا أيضاً، ليس هذا الجانب سوى الجزء البيِّن من تيارٍ أوسع بكثير يضع الدولة بمجملها في موقفِ من يلبي الطلب، انطلاقاً من المسار الذي يُعيد تكوين الجماعيّ حول محور الهويّات.

إن الدولة من خلال تمثيلها المجتمع المدني، مدعوّة في الواقع إلى القيام بدور المؤسس للهويّات التي يتألف منها هذا المجتمع. فمن خلال العلاقة معه تُصنع هذه الهويّات. كنت أردّد بصوت عالٍ أنَّ الدولة لا تقيم شرعيّتها إلا من خلال سعيها المتواصل للمشاركة في خلق مكوّنات المجتمع المدني. يجب أن نضيف بالاتجاه المعاكس: هذه المكوّنات التي ترغب في أن تكون بؤراً للهُويّات، لا تتمكن من الانتشار بشكل فاعل كهويّات إلا من خلال مساحة التمثيل التي تؤمّنها لها الدولة - المقصود هنا هو التمثيل بالمعنى العام والمجرّد الذي يتجسّد بنشاطاتٍ ملموسة جدّاً. وعلى عكس ما تقوله هذه الهويّات عن نفسها، وهذا طبعها، فإن هذه الهويّات لا توجود في البدء، ثمّ تلجأ في ما بعد إلى جعل نفسها مقبولة من مجموعة الهويات الأخرى ومن المجتمع العامّ. إنّها تكوّن نفسها في وجودها المتمايز، وتؤكّد نفسها في تمايزها النوعي، وذلك نسبةً إلى المجال العام وتبعاً للاعتراف الذي تريد أن تلقاه داخله. إنّها بحاجةٍ إلى هذه الدولة التي تريد أن تتموضع خارجها والتي تريد منها أن تعترف بخارجيتها من أجل أن تُحدِّد ماهيَّتها وتطمئنَّ على ذاتها. إنّها لا توجد إلا في إطار التمثيلية.

ونعود لنلتقي هنا، وتحت زاوية أخرى تُتيح لنا تعميق الفكرة، ما كنّا قد لاحظناه بخصوص أهميّة الاعتراف في عملية تكوين الهويّات نفسها. كلّ واحدة من هذه الهويّات الانفراديّة والمتفرّدة لا تتركّب في عزلتها الخاصة بها إلا باعتبارها جزءاً شرعيّاً من المجال

العام الذي لا بدّ من تكريسه رسميّاً لإنهاء المسألة بشكلٍ كامل، بنظرها هي بالذات. هذا صحيح حتّى على مستوى الخصوصيّة الفرديّة، حيث يشكّل الادّعاء بالهويّة طريقةً لتشكُّل الإنسان كمواطنٍ يرغب في أن يكوّن عنصراً فاعلاً في الحياة العامّة من خلال ممارسته لذاته. ونتيجة لما تقدّم تستمرّ المطالبة الملحّة بقيام الدولة في هذا العالم حيث يعلن الجميع من كلّ الجهات وعلى المستويات كلها أنهم يريدون أن يفلت وجودهم من قبضتها. إنّها المفتاح الأدواتي والرمزي على حدٍّ سواء لهذا التأكيد على الخصوصيّات المدنيّة التي تواجهها. وهي لا تكتفي بتوزيع الكلام المعسول وشهادات التقدير عليهم. إنّهم ينتظرون منها أن تساعدهم على التشكّل، وأن تؤمّن لهم وسائل الظهور. الدولة الممثِّلة، هي الدولة المكلّفة، في البداية، بأن تُتيح للمجتمع الذي عليها تمثيله أن ينظّم نفسه بشكل مستقلّ عنها. لذلك، فإن تراجع «قيادتها» بعيد جداً عن أن يعادل تراجعاً مماثلاً في أهميتها. عليها القيام بالكثير لإعطاء الانطباع بأنه لم يعد عليها القيام بالشيء الكثير.

التفريق والإجراءات

ذلك هو التوزيع الجديد للتمثيل الذي يجب أن نضع في إطاره المكانة التي اكتسبتها المتابعة المنهجية. ولا يمكن أن تتحقق الغاية المثالية إلا بإعطاء كلّ مكوّنٍ من مكوّنات المجتمع المدنيّ الاهتمام الذي يستحقه في المُداولات السياسية، وخصوصاً بالحرص على ألا يتعرّض أيّ واحدٍ منها إلى الكبت، أو العزل، أو التجاهل، من قبل صوت الأكثرية الطاغي. لقد أصبح احترام الأقليّات محكاً لاختبار مصداقيّة الديمقراطية. ولا يُمكن أن يحصل مثلُ هذه العدالة في احترام الآراء، أو الاتجاهات، أو الانتماءات، أو المصالح، إلا في الإعداد الدقيق والتقيّد الصارم بالقواعد الإجرائية والأصول التي تؤمّن

السبيل الوحيد الممكن للعدالة ضدّ ضغط استعراضات القوى. من هنا جاءت إعادة الاعتبار الواضحة للمظاهر الشكلية للديمقراطيّة، باسم الطراز نفسه من الحُجج والبراهين التي كانت تُستعمل آنفاً لرفضها.

في الحقيقة، تتعايش هذه الشكليّة المنبعثة مع إعادة إحياءٍ موازية لمثال الديمقراطية المباشرة، وذلك على هيئة الاستفتاء. وهي إعادة إحياءٍ تعبِّر عن توغّل مبدأ حريّة الرأي، والمراقبة، وعن توغّل أداتها التي هي الاستطلاع. إن الشعوب التي اعتادت أن يُطلب منها رأيها أصبحت تتنازعها حتمياً الرغبة في إعطائه. ليس هناك أيُّ تناقض في العمق بين النزعتين، ولو أن نتائجها مرشّحة للتعارض. إذ تعبّر كلُّ واحدةٍ منهما عن جانبٍ ذي دلالة من المجال المدني الجديد في علاقاته الجديدة مع المجال السياسي. وتشهد الرغبة الواسعة في استفتاء الشعب في الوقت نفسه على رضى المواطنين ببرانية (L'Extériorité) الحكّام، وعلى الرغبة في تذكيرهم بواجبهم التمثيليّ[2]. ويشهد طلب الشعب في الاهتمام المنهجيّ والدقيق على إدراكٍ عميق لعدم إمكانية اختزال الاختلافات داخل الجماعة، وعلى الحرص على إعطائها إمكانية التعبير.

لهذا يتغيّر مفهوم التمثيل بالشكل كما بالمضمون. كان التمثيل يعني تخطي الاختلافات بين الأفراد في ما بينهم وبين الجماعات، وذلك بهدف الوصول إلى إظهار واقع الجماعة من خلال وحدة إرادتها، وهذا يعني إبراز الفروقات، وضمان رؤيتها داخل المجال العام، والحرص على أن تبقى بيّنة للعيان على الدوام في كلّ مراحل المَسار السياسي، وعلى ألا تغيب عن البال عند اتخاذ القرار

(2) الاستفتاء في هذه الصفة هو نموذج الديمقراطية المباشرة المنسجمة مع النظام التمثيلي: وهو ليس الإدارة الذاتيّة.

الجماعيّ. ولذلك تضفي عليها الطرق التي تدار بها المُداولات العامّة قيمةً استراتيجيّة. فهي تشكّل الركيزة لأداة القياس التي بفضلها يصبح بالإمكان، نظريّاً، تأمينُ انخراط كل مكوّنات الجسم الاجتماعيّ في المُداولات، مع احتفاظها، في الوقت ذاته، بهُويتها الخاصّة. إن الانشغال الرئيسيّ هنا هو من نوع الانشغال الذي كان يُغذّي حتّى وقت قريب الحلم بديمقراطية غير شكليّة، ومباشرة، ودائمة، وتوفيقيّة. وهي تتناول مثلها شروط المشاركة السياسية. مع الفارق أنَّ النزعة إلى الديمقراطية المباشرة نجمت عن تجذيرٍ للشعور بالتماثل بين الكائنات البشرية ـ البشر المتساوون لا يستطيعون إلا أن يتشاركوا بطريقة متماثلة في الخيارات الجماعية. إنّهم لا يستطيعون إلا أن يذوبوا في إرادة المجموعة طالما أنه قد تمّ اعتماد هذه الإرادة عن طريق المشاركة بالتساوي. في حين أن الاختلاف بين الأفراد والجماعات هو ما يجب إظهاره هنا، أي إظهاره بمعنى جعله وإبقائه ظاهراً على العلن. المقصود هو تأمين مشاركتهم العادلة في المُداولات العامّة، ولكن تحت شعار ما يُفرّقهم، أي ما يعتبرونه هم أنفسهم بمثابة خصوصيتهم الأساسية. وتفترض ضرورة من هذا النوع وجودَ نظام من القواعد، بل حتّى وجود بروتوكول، مقنّنٍ بِكُلّ معنى الكلمة. لقد أضحت الفردانية القائمة على الهوية في داخل منهجية النظام، في المكان نفسه الذي كانت فيه الفردانية القائمة على المساواة تميل إلى رفض الشكليات[3].

---

(3) المقصود هنا هو الفردانية «المساواتية» التي تُدرك المساواة فيها كتماثلٍ بين الكائنات. لكن الفردانية «التطابقية»، في المعنى الذي نحاول هنا مقاربته، تنتمي على الرغم من ذلك إلى عالم المساواة في تصوّر أكثر اتساعاً وعمقاً (إنّها تتبنّى بنفسها المطالبة بقانونٍ عادل لجميع الأفراد كي يعبّروا عن اختلافهم). وهي تأخذ وجهاً جديداً لعالم المساواة.

بعض التحديدات العائدة لهذه المسألة الصعبة من التشابه والاختلاف ليست، بلا شكّ، من دون جدوى. إنَّ ديناميكية المساواة، في أساسها الأشدّ عمقاً، هي ديناميكية =

نحو فقدان السلطة سلطتها

يميل التمثيل، بمعنى الإخراج السياسي للتعدديّة الاجتماعية، إلى أن يصبح غايةً في حدّ ذاته، داخل هذا النموذج الجديد للديمقراطية الذي نحاول هنا شرح منطقه. من يشارك، ولماذا، وبأيّ صفة، تلك هي الأمور التي تكتسب الأهميّة الكبيرة، وليس ما سيحصل من جرّاء تطبيقها. كنا نعيش في ظلّ النموذج التقليدي لديمقراطيّة الأكثريّة، تحت وطأة نوع من طغيان النتيجة الحاصلة، إذ كان الأساس هو التوصل إلى استخلاص إرادةٍ عامة، ولو أدّى ذلك إلى إغضاب بعض الأطراف المعنيّة وإنكارها. فنحن ننتقل مع

= التشابه. فحيث يقوم التصوّر المساواتيّ القديم بتقليص الاختلافات وتحويلها إلى قوانين اختلافٍ ولا مساواة (الاختلاف بين الرجال والنساء، على سبيل المثال)، يقوم التصوّر المساواتيّ الحديث بتجاوز الاختلافات ليحوّلها إلى بؤر تشابه (الرجال والنساء متشابهون، في ما هو أبعد مما يميّز بينهم). لكن، ينبغي ألا يغيب عن بالنا من جهة، أن الفوارق لا تزال موجودة على أيّ حال، ومن جهة أخرى أن التشابه ليس التماثل ذاته الذي صادفناه. المطالبة بالتماثل هي تفسير جذري للتشابه من الدرجة الثانية. ومن الممكن الإعلان أن الاختلافات التي تستمرّ هي هامشية أو غير مهمّة ويجب أن تُمحى أو أن تُوضع بين قوسين، ضمن نطاق المعقول. غير أن تفسيراً مختلفاً كلياً واردٌ أيضاً. بإمكاننا أن نشهد في آن معاً، وكما تبرزه معالجة اختلاف الأجناس في المجتمعات الآنية، إعلاءً للتشابه على صعيد معيّن، وإعلاءً لعدم التشابه على صعيدٍ آخر. المهم هو أنَّ هذا الاختلاف الخارجي الذي يُعنى به لذاته، لا يمنع بتاتاً مجموعة من الناس أن يتعرفوا إلى أنفسهم، بعضهم في بعض وفي العمق. إن منطق الهويّات، كما نراه ينتشر الآن، يجري في علاقة الأفراد بأنفسهم هم، وفي مختلف الاختلافات التي باستطاعتهم المشاركة فيها أو الانتساب إليها. لكن، مثلما أنَّ هذا المنطق لا يسير ضدَّ ديناميكية المساواة (لا يُمْكن لأيٍّ من هذه الاختلافات أن تكون أساساً لفرض التفوق)، فإنه كذلك لا يسير ضدّ ديناميكية التشابه (لا يُمْكن لأيٍّ من هذه الهويّات القائمة على الاختلاف أن يُعتدَّ بها لإقامة حواجز لا تُخترق بين الأفراد والجماعات). نحن نسمع بالطبع مثل تلك الخطابات. وهي خطابات لا مفرّ منها بقدر ما هي لا تمتّ بأي صلةٍ إلى حقيقة الأشياء. يمكن، بعباراتٍ أخرى، أن توجد امرأة مرتبطة ارتباطاً قوياً بهويتها كأنثى، ومتحمّسة للمساواة بين الأجناس (وبين الكائنات البشرية، بشكل عام)، ومهتمّة بشكل رفيع المستوى بمظهرها الأنثويّ.

النموذج التعددي ـ التماثلي ـ الأقلوي الذي بدأ يستقرّ إلى وضع نقع فيه تحت تأثير نوع من طغيان المسار السائد واحترام الإجراءات المتبّعة، إذ إنَّ مشهدَ النقاشات العامّة وأهليّة الذين يديرونها يتقدّمان على النتائج التي ستصل إليها، مع خطر حدوث تمييع للقرار وانعدام القدرة الحقيقيّة على السيطرة عليه. وتتعلّق الأهمّيّة على طرح المشاكل وليس على حلّها. لقد كان اعتبار الجماعة في وحدتها يميل إلى فرض نفسه على حساب تعددية مكوِّناته. بينما يميل اليوم اعتبار المكوِّنات نحو التفوّق على حساب وحدة الجماعة التي لا تزال موجودة على الرغم من ذلك، ولكنها انتقلت إلى الظلّ نوعاً ما، وخرجت من التداول السياسيّ. هذا يعني إننا نقايض سلة من الصعوبات بسلّةٍ أخرى، وأنّ الصيغة الجديدة ليست أقلّ إشكالية من سابقتها. وهي لا تجلب معها الصيغة السحريّة للديمقراطيّة.

لا شكّ في أن هذا النموذج لا يؤخذ بحرفيّته. فمنطقه يتعدَّل خلال التطبيق، وسط الخليط من الجديد والقديم الذي نتعامل معه، عبر إرثِ واقعية الدولة، والعاداتِ السائدة، والتقاليد المدنية. ولكنَّ استدعاءاتها هذه تشكّل من الآن فصاعداً مسار عملٍ كافٍ لأنظمتنا، بدرجاتٍ متفاوتة، بما يمكننا من تقدير الانحرافات فيه. في كلّ مكان، نتبيّن الآثار غير المتوقّعة من الشلل، والاختلال، وفقدان السلطة، في مسار عمل الديمقراطيات التي تجهد في سبيل التخلص من انعدام الليبرالية القديم فيها. ولا بدّ من أجل معرفة مدخلاتها ومخرجاتها معرفةً حقّة، أن نرجع إلى مصدرها، وهنا يتوجّب، بالمقابل، اللجوء إلى منطق النموذج. صحيح أنه غير كافٍ لوصف نسق العملية، ولكنه لا بديل منه لفهم هذا التشوش. هو وحده الكفيل بتفسير تلازمها مع سياسة الاعتراف ومع علاقات التمثيل الجديدة القائمة بين المجتمع المدني والدولة. فهو يتيح إعطاءها كلّ

مداها: وهي التي تدلّ منذ اللحظة الحالية، على الحدود التي ستصطدم بها ديمقراطية الهويّات ووعودها.

يكمن مركز الاختلالات البنيويّة في إعطاء تمثيل المواطنين الأفضليّة على معالجة المشاكل التي يطرحونها. فَكُلّ شيء يحصل كما لو أن الهيئة المشرِّعة للآراء وللمصالح في الدولة تتقدّم، بطريقة أو بأخرى، على الرهان الحكومي بحصر المعنى، أي على ترابط العمل الحكومي، والخط الرئيسي الموجّه للأحكام وللخيارات. ما يهمّ الرعايا هو التعبير عن الذات، في حين أنَّ ما يهمّ الحكّام هو إظهار توجيه عنايتهم نحو الخصوصيّات التي تذكِّر على هذا النحو بوجودها وتعلن عن ضرورة الاعتداد بها. عندها، أما يميل القرار إلى أن يصبح نوعاً من الحاصل الأوتوماتيكي للضغوط التي تمارس في كلّ الاتجاهات، والتي تخضع للمفاوضة بشكل دائم، وإما يتمّ سحبه إلى الكواليس، حيث تصبح صناعته من مهام أوليغارشيّة تكنوقراطية. هذا لا يعني أنها ستكون مقبولة من حيث المبدأ. العكس هو الصحيح. بإمكان المعنيين أن يعلنوا رفضهم كما يشاءون، فالقدرة الجماعية على الرقابة هي سمة أساسية من سمات المجتمع المدني الجديد. ولكن التعبير عن الرفض لا يعني صياغة سياسة مُقابلة. فأمر وضع نسخة جديدة أو عدمه يعود إلى المعنيين أنفسهم - على ضوء هذه التفاصيل نتبيّن مدى الخطأ الذي نقع فيه عندما نرى في هذا الفوران الدائم إعادة طرح للتفويض التمثيلي على بساط البحث(4).

---

(4) إنني لا اتّفق في هذه النقطة مع جاك جوليار (Jacques Julliard) الذي يبدو لي أنه بتّ سريعاً في أمر «زوال الديمقراطية التمثيلية». إنّها لا تزول لصالح ديمقراطية الرأي: فآليات التمثيل ومغزاه نفسه هما اللذان يتغيّران، وهذا من خلال إدماج «سيطرة الرأي» (Doxocratie). انظر: Jacques Julliard, *La Faute aux élites*, NRF ([Paris]: Gallimard, 1997), pp. 214-216.

فهو يخرج معززاً من جهة، ولكنه يُفسَّر من جهة أخرى، تفسيراً جديداً بناءً على طريقةٍ تقلل من أهمية الخيار الأكثري وفكرة التفويض الموقت التي تنشأ عنها، بالمقارنة مع الحوار الآنيّ بين متقلّدي زمام السلطة، مهما كانت الاتجاهات التي انتُخِبوا على أساسها، والعناصر الفاعلة في الجماعة. هذا هو التحوّل الذي يتوجّب علينا أن نحلل في ضوئه تكريسَ قِيم الفاعليّة والبرغماتيّة الذي تشهد عليها حركة الأفكار: إن هذا التكريس تعبيرٌ عن إعادة تركيز الحياة العامّة على العلاقة «الحاليّة» بين الممثِّلين والممثَّلين. وهي إعادة تركيز يفرضها عناصر المجتمع «الحقيقي» بإرادتهم في أن يُعتدَّ بهم لما هم عليه، بغض النظر عن طريقة تشكّل المجتمع السياسي الذي يتحقَّق بفضل الأحزاب وبرامجها. وما يُعاد التفكير فيه هو إمكانية الدمج الكامل لِكُلّ هذه المطالب التي لا تُحصى، وقيادة متناسقة لمجموعها. أمّا التّعاون، فيأتي لاحقاً: إما يُحال إلى الأسرار المكتبية، أو يُعهد به إلى التسويات المناسبة «لليد الخفيّة» ـ هذا هو كذلك مجتمع السوق. أمّا في ما يخصّ المشروع، فلا يظهر بتاتاً إلا على شكل إضافاتٍ ديماغوجية في الحملات الانتخابية. بالإضافة إلى أنه يندرج في أغلب الأحيان في قائمةٍ من الوعود، بعض منها تمليها الزبائنية السياسية، والبعض الآخر تمليها استطلاعات الرأي، حيث لا يبدو أن الانسجام في ما بينها يمثّل الهمَّ الأساسي لأحد. ما هو محليّ وما هو آنيّ يطردان ما هو كليّ. وإدارة الكل تذوب في الاهتمام المُوجَّه للأجزاء. إنَّ بذور عجز السياسة تتكوّن في داخل السياسة. ويعود هذا العجز إلى الطريقة التي تنتظم فيها علاقة التمثيل، والتي تثير الريبة حول قيادة المجموع ككل بقدر ما تثير الريبة حول استمرارها كمادةٍ للتداول السياسيّ.

من هنا يأتي الشعور بغياب السلطة وبتراجع إجراءاتها في العمل

الذي يترافق مع الجهود المؤثرة التي يقوم بها متقلدّوها للتجاوب أكثر ما يُمكن مع إرادة المواطنين. ومع أنهم يقومون بالاستقصاء من دون انقطاع، وبمضاعفة علامات سهرهم، وحضورهم، وحساسيتهم، فإنه يُنظر إليهم باستمرار على أنهم من الخارج، وكأنهم غُرباء تماماً عن الاهتمامات الرئيسة لرعاياهم. ولم يحصل بتاتاً مثل هذا الاهتمام برأي الشعوب، ولم يُحسب له بتاتاً مثل هذا الحساب، لا في السرّاء ولا في الضرّاء، وذلك من دون أن يكون لدى الشعوب المعنيّة الانطباع بأنَّ كلمتها مسموعة. إنّه حوار يثير الدهشة، يفتش فيه المتحاورون عن بعضهم بعضاً من دون أن يتلاقوا على الرغم من وفرة الرسائل المتبادلة بينهم. وكلمّا تجلّى المجتمع المدني وأصبح أكثر توافقاً مع الحقل العام أو الدولة، كلمّا زادت عناية واهتمام القادة به، وكلما قلّ الالتقاء في ما بينهم في العمق. وتزداد المسافة اتساعاً بالتأكيد بين القاعدة والقمّة. والواقع أنَّ ما يتمّ في الأعلى يختلف عمّاً نتكلم عنه، أي تجميع كلّ هذه القرارات التي تمّ التفاوض عليها، وبضجة كبيرة لكلٍّ منها، وجمع كلّ هذه النشاطات المبعثرة في اتجّاه موحّد. إنَّ السلطة تبتعد لأنها رمزيّاً مركزٌ لمسارٍ يخرج عن سيطرة الفاعلين في المجتمع، في حين أنها في نهاية المطاف تقود الآخرين، أولئك الذين يخضعون لتأثيرها. صحيحٌ أنها تخرج أيضاً عن سيطرة الحكّام الذين هم أنفسهم يبدون وكأنَّ سيطرتهم على الحكم تتناقص يوماً بعد يوم. ولكن ضعفهم هذا هو أبعد من أن يقرّبهم من المصير المشترك («نحن جميعاً في المركب نفسه»)، ويؤدي إلى عزلهم، إلى دفعهم باتجاه الآلية العمياء واللامبالية التي تخيط بهدوءٍ كلَّ القطع والأجزاء المتناثرة للوجود المشترك في تاريخ جامع واحد. وتبلغ الازدواجية في العلاقة مع السلطة مداها. فهي محطّ قبول لا مثيل له. الأفراد والجماعات يسلّمون أمرهم إليها، ضمناً من خلال الطريقة التي يعتمد عليها كلُّ

فرد في الإصرار المشروع على «تحقيق الذات»، سواء تعلق الأمر بالأصالة الشخصيّة، أم بوحدة الجماعة، أم بوحدة المصالح. وهم يعتمدون على لمّ الشمل العامّ الذي على السلطة تأمينه. وفي الوقت نفسه، ليس باستطاعتهم من جهة أخرى، إلا النفور منها لغرابة النتيجة النهائية، ولموقعها في الخارج حيث تدفعها الوظيفة نفسها المُتوقّعة منها، ولتخليها عن تاريخهم الذي أصبحت واجهةً له على الرغم منها. ليس هناك أي ثورة في هذا النفور، بل العكس هو الصحيح: أنّه الكبت العاجز والغاضب في مواجهة ما لا يمكن قبوله ولا يمكن التخلي عنه.

لا تستطيع الآمال المعقودة على الديمقراطية الرقابية، هي كذلك، إلا أن تُحبَط أمام ما رأينا مما لا يمكن إدراكه. بإمكاننا العمل على تشديد الرقابة، وفضح دناءة الطبقة السياسية، وتحليل الرأي العام تحليلاً دقيقاً في تعبيره وأبعاده، وتعزيز إمكانية الرقابة على الحاكم، لكنَّ أيَّ وسيلة من وسائل المراقبة والتوجيه هذه لن تضيف شيئاً إلى السيطرة على ما يخرج مركزياً عن السيطرة من عمليات الحكم. فالمراقبة تقود بطريقة ما إلى الشعور بالعجز لكونها تُبرز ضخامة ما يفلت من الرقابة.

ذلك أن التعرّف إلى الشيء يختلف عن العلم به، وجعل الشيء مرئياً يختلف عن جعله مفهوماً، واختيار الممثِّل لا يعني إعطاء القدرة على توجيه الفكر. هناك شيء من الوهم في هذه المحاولة لاحتواء الذات عن طريق رسم صورة عنها. هذا هو التناقض الكبير الذي يعيش فيه هذا المجتمع القائم على الإعلان المعمّم: فالجهد المبذول فيه لجعل الذات مرئياً في كلّ نواحيه يُفضي إلى تعمية جماعية غريبة. ولم يسبق بتاتاً أن كانت المعلومات مطروحة بهذه الوفرة، ولا كانت فرص الكلام مُتاحة بهذا الشكل لـ «التجمعات

على الهويّة» على اختلاف أنواعها. ليس هناك من شيء لا يمكن وبنبغي عدم إبرازه. ومع ذلك، كلمّا تقدّم تنظيم الشفافيّة هذا، كلّما ازداد الشعور بكثافة العمل المشترك. ونصل هنا إلى هذا التناقض الأصلي لمجتمع يعرف نفسه بشكلٍ لا يُضاهى في التفاصيل، ولكنه لا يفهم نفسه في الإجمال. فهو إذ يرغب في الحصول على صورة صادقة عن نفسه، وإذ يرغب في إعطاء مُجمل مكوّناته حقّها، فإنه يصل إلى عدم إدراك نفسه. وهو، باسم الديمقراطية، يدير ظهره للشرط الأسمى للديمقراطية، وهو أنه عليه أن يحكم نفسه بنفسه.

لذلك، بإمكاننا المجازفة أيضاً بالقول إننا سوف نرى يوماً، مسيرة الديمقراطية وهي تذهب باتجاهٍ آخر. إنّه يوم من الصعب التنبؤ به، ولكنه مع ذلك يوم مُحددٌ سلفاً في حال الديمقراطية كما تنتشر اليوم من جديد. فمنطقها النظامي التماثلي يسمح منذ الآن برؤية مركز التناقض الذي سيتمّ من حوله كسر الحلقة. في لحظة معيّنة، سيعيد مثال الحكم الذاتي إلى دائرة الاهتمام، في صيغة ركائز لا غنى عنها، هذه الأبعاد للحياة الجماعية والوحدة المشتركة التي أهملتها تطلعات الساعة الحاضرة. وسوف تتكوّن هذه الأبعاد في أشكالٍ جديدة، بينما سيتبنى مثالُ الحكم الذاتي لغةً جديدة.

هذا ما سوف يكون موضوعاً لكتاب جديد.

الثبت التعريفي

التاريخانية (Historicité): هي مسار تتكوّن عبره البشرية ذاتياً وتعي نفسها بنفسها. **فالاستقلالية** تعني التحرّر من سلطة العامل الديني ولعبة ارتقاء البشرية إلى التنظيم الذاتي والعقلاني الشامل. أما **التبعية** فهي تجسيد الخضوع للعالم الآخر في سلطة العالم الدنيوي. وكانت تُدرك قديماً باعتبارها عاملاً طبيعياً ودينياً يسبق عوامل الربط الاجتماعي، وبالتالي ملزمة بحكم الطبيعة.

التعددية (Pluralisme): هو ليس مجرد التسليم بالوجود الفعلي لأشخاص لا يفكرون بالطريقة ذاتها، وإنما المقصود بها أن يدرج المؤمن في عقيدته الخاصة، الوجود المشروع لمعتقدات أخرى. إنها إذاً مبدء فكري يختلف عن التسامح (Tolérence) الذي هو مبدء سياسي يقول إن كلّ سلطات الحكومة المدنية لا تتعلق إلا بالمصالح المدنية، وأن الآراء الدينية تتمتع بحق مطلق وشامل بالمسامحة.

التمثيل (Représentation): هو الإخراج السياسي للتعددية. وتميل الدولة للتحوّل إلى ساحة لتمثيل المجتمع المدني. والجانب الأهم في التمثيل هو التمثيل ـ التفويض؛ إذ ليس هناك شرعيّة للحكّام إلا الشرعية التمثيلية التي تنجم عن الانتخاب. والجانب الذي

يلي في الأهمية هو جانب التمثيل ـ الانعكاس، أي التمثيل الذي ينعكس من خلاله المجتمع في الدولة. وواقع الأمر هو إننا نشهد عملية إبراز كامل للدولة على أنها مرجعيّة تمثيلية في الوقت الذي تضمحل فيه مرجعيتها المعيارية. لقد كان التمثيل يعني تخطي الاختلافات بين الأفراد في ما بينهم وبين الجماعات، وذلك بهدف الوصول إلى إظهار واقع الجماعة من خلال وحدة إرادتها، وهذا يعني إبراز الفروقات وضمان رؤيتها داخل المجال العام.

الجانسينية (Jansénisme): هي حركة سياسية ترفض المصالح الأرستقراطية وترفض كذلك المركزية الملكية والتحالف الحميم بين الكاثوليكية والحكم. من التواريخ المهمة في تاريخ الأفكار السياسية هو رفض «براءة نانت» (Edit de Nantes)، فهو يمثل فشل أولئك الذين كانوا يحلمون بعودة وحدة المعتقد. وقد تسبّب هذا الرفض في اضطهاد وهجرة البروتستانت المسيحيين الذين كانوا قد شكّلوا في البلدان المنخفضة وإنجلترا وألمانيا بؤرات ناشطة لمعارضة الأطروحات الإطلاقية.

الجمهورية (République): هي الحكومة الشرعية التي تحدّدها سيادة الإرادة العامة. وتدعو الجمهورية إلى امتلاك الديمقراطية للسيادة المطلقة وإلى أن تستحوذ الدولة على كامل السلطة؛ سلطة القانون.

الحداثة السياسية (Modernité politique): تعني الفصل بين المجتمع المدني والدولة وكذلك الاستقلال التام للحقل المدني عن الحقل السياسي. باختصار هي نزع الإطار السياسي عن المجتمع المدني واتجاهه نحو التنظيم والاكتفاء الذاتيين.

الحق الإلهي (Droit divin): يقوم مغزى الحق الإلهي في

الملك، كما أعاد وصفه الحقوقيون الملكيون في أواخر القرن السادس عشر، على أنه ليس بمقدور الدولة تحقيق السلام إلا عبر تجريد نفسها من ارتباطها بالمذاهب وبواسطة وضع نفسها في موضع أعلى من الكنائس، وذلك باسم مشروعية دينية خاصة بها تستمدها من صلتها المباشرة بالله. وتستدعي مصالح الدنيا وخلاص الأمة في هذا العالم، حيث الدولة هي الحكم والضامن، أن تأخذ الدولة على عاتقها النظر في كيفية تطبيق المقدسات.

الحكم المطلق (Régime absolu): المقصود به وضع السلطة المشتركة في موقع يبلغ من السمو ما يجعله متمكناً من إخضاع المؤسسات له، أي أن للدولة السيادة في كلّ شيء. وبقدر ما تكون الكنيسة موجودة في الدولة بقدر ما تكون الدولة غير موجودة في الكنيسة. وهكذا فإن الدولة ذات الحكم المطلق تملك السيادة الدينية ومن شأنها تسوية كلّ ما يمت بصلة إلى تنظيم الكنيسة.

الخروج من الدين (Sortir de la religion): لا يعني التخلي عن المعتقد الديني وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحدّ ذاته منظماً بنيوياً، يوجّه الشكل السياسي للمجتمعات ويعيّن البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي. إن المجتمعات الخارجة من الدين هي بالتحديد المجتمعات التي يمكن فيها اعتبار العامل الديني بنية فوقية بالمقارنة مع بنية تحتية تعمل في غيابه على نحو تام. إن الخروج من الدين هو، في المحصلة، الانتقال إلى عالم يستمرّ وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تعنى بتحديدهما. والخروج من الدين لا يناهض الدين من حيث الجوهر، وإنما يعادي المطامع الدنيوية للكنائس وليس الدين على الإطلاق. إنه، بِكُلّ بساطة، يطلب من المؤمنين أن يحتفظوا بإيمانهم الشخصي بالخلاص للعالم الآخر، وأن يدخلوا باللعبة المشتركة للاستقلالية عن الدين في هذا العالم المعاصر.

الديمقراطية (Démocratie): هي التعبير الرسمي الذي أطلق على الحالة السياسية التي سادت في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد. وكلمة ديمقراطية تدلّ، مبدئياً، على حكومة الشعب. ولقد اكتسبت معاني مختلفة نوعاً ما بحسب العصور، لتتحوّل في نهاية المطاف إلى غاية السياسة؛ وهي العمل على أن يستعيد المجتمع البشري التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي، وذلك بأن تكون السياسة مشروعاً للاستقلالية، أي التحرر من أثر العامل الديني. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، وتحت تأثير دخول عامة الشعب في مجال الحقل السياسي، كانت المسألة الديمقراطية بامتياز تتمثّل في مشاركة المواطنين في السلطة.

العقد الاجتماعي (Contrat social): تدور نظرية العقد الاجتماعي عند روسو حول وحدة الجسم الاجتماعي وتبعية المصالح الخاصة للإرادة العامة، وحول السيادة المطلقة غير المنفصلة عن الإرادة العامة. والعقد عند روسو ليس عقداً بين أفراد (كما هو عند هوبز) ولا عقداً بين الأفراد والسلطان، وإنما هو عقد يتحد بموجبه كلّ واحد مع الكل. العقد معقود مع المجموعة. والسلطان (Souverain) هو إذاً هذه الإرادة العامة التي هي إرادة الأعضاء الذين يؤلّفون هذه المجموعة. السلطان أو السيادة (Souveraineté) تتولّد إذاً من العقد الاجتماعي ويتمتع بالمواصفات التالية: فالسيادة لا يمكن التصرف بها، ولا تنتقل **بالتوكيل**، وبالتالي فإن نواب الشعب ليسوا ولا يستطيعون أن يكونوا ممثليه بحسب نظرية روسو وإنما هم مجرد **مفوضين**. والسيادة لا تتجزأ إنّما هي مطلقة إذ إن العقد الاجتماعي يعطي الجسم السياسي سلطة مطلقة على جميع أتباعه.

العلمنة (Laïcisme): هي فصل الدين عن الدولة والاستقلال

التام في التنظيم الدنيوي وعدم الخلط بين الدين والدولة. فالدين هو اجتماع الإنسان مع الخالق؛ أما الدولة فهي اجتماع البشر مع بعضهم البعض. وهم ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى كي يجتمعوا في ما بينهم.

الليبرالية السياسية (Libéralisme politique): هو الانتقال من ممارسة السيادة باعتبارها المعبّر عن الإرادة الموحّدة لمجموع المواطنين إلى الاهتمام بحماية حقوق الفرد. وكانت الصورة التقليدية للمواطنية تقوم على التقاء العام مع الخاص، بحيثُ إنَّ كان على كلّ مواطن أن يتبنى وجهة نظر الجماعة انطلاقاً من وجهة نظره الشخصية، أما مع الليبرالية فإن الانفصال هو الذي يسود، بحيث يكون على كلّ فرد أن يؤكّد خصوصيته تجاه سلطة الشأن العام حيث لا يطلب منه، في أي وقت من الأوقات، أن يتبنى وجهة نظرها.

المجتمع المدني (Société civile): هو عبارة عن المؤسسات والهيئات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ـ مجموعات المصالح ـ التي تقوم لحماية اهتماماتها عن طريق النشاط في الحقل العام، وتعمل على تحقيق المصالح المادية والمعنوية لأفرادها والدفاع عن هذه المصالح. ويتم ذلك في إطار الالتزام بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح السياسي والفكري والقبول بالتعددية والاختلاف والإدارة السلمية للخلافات والصراعات.

المواطنية (Citoyenneté): تعني أن يُعدّ المواطن جزءاً من هذا السعي الجماعي لتحقيق الاستقلالية عن العامل الديني من أجل الاستقلال التام في التنظيم الدنيوي.

النظام (Système): هو كيان موحّد. إنه كلّ مركب من عناصر وأجزاء متفاعلة، تربط بينها علاقات متبادلة، نشأت كلها لغايات

متشابهة، ولكل عنصر من هذه العناصر وظائفه المعيّنة. النظام هو علاقات بين مدخلات ومخرجات تتم بينها عمليات في داخل المنظومة، ضمن إطار مجموعة من القواعد والإجراءات المترابطة تشكّل نسق عمل النظام. ولكل نظام كيانه الخاص وله حدود معيّنة، وكل ما يقع ضمن كيانه يشكل عناصره وأجزاؤه، وكل ما يقع خارج حدوده يشكل بيئة النظام التي تتأثر به ويؤثر بها، يأخذ منها المدخلات ويزودها بالمخرجات. وبناء عليه المقصود **بالغرب** هو أوروبا الغربية، أي الإمبراطورية الرومانية الغربية، إحدى الإمبراطوريات التي نجمت عن تقسيم الإمبراطورية الرومانية التي قامت بين عامي 364م و478م، عادت وتوّحدت مع شارلمان عام 880م، وبقيت، بشكل أو بآخر، متفككة حتّى العام 262م، حيث توحّدت في الإمبراطورية الجرمانية المقدسة التي تفكّكت عام 1808م. أما اليوم فإن الغرب يعني أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية تقريباً أمريكا الجنوبية، إضافة إلى أستراليا ونيوزيلندا.

ثبت المصطلحات

Invention démocratique	ابتداع الديمقراطية
Eschatologie	أخرويات (الأفكار المتعلّقة بالعالم الآخر)
Ultime	أخيرة
Volonté générale	إرادة عامة
Intériorisation	إستنباط
Orthodoxie	إستواء العقيدة
Réforme	إصلاح ديني
Fondamentalisme	أصولية
Reprofilage	إعادة إرتسام
Reconnaissance	إعتراف
Déclaration	إعلان
Autosuffisance	إكتفاء ذاتي
Cléricale	إكليركي
Athéisme	إلحاد
Divin	إلهي
Surmoi	الأنا الأعلى
Reviviscence	إنبعاث
Décentrement	إنزياح المركز

Irrédentisme	إنضمامية
Inscription	إنضواء
Injonction	إيعاز
Foi	إيمان
Loi volontariste	إيمان إرادوي
Conviction religieuse	إيمان ديني
Papauté	بابوية
Extériorité religieuse	برانية دينية
Infrastructure	بنى تحتية
Superstructure	بنى فوقية
Historicité	تاريخانية
Habilitation	تأهيل
Interprétatif	تأويلي
Dépendance	تبعية
Incarnation	تجسيد
Sous - jacents	تحتي
Définir	تحدّد
Identification	تحديد للهوية
Emancipation	تحرر/ انعتاق
Concrétisation	تحقق
Matérialisation opérationnelle	تحقق عملاني
Métamorphose	تحوّل
Neutralisation	تحييد
Religiosité	تديّن
Cohérence	ترابط
Hiérarchique	تراتبي
Hiérarchie	تراتبية

Tolérance	تسامح
Subjectiviser	تشخصن
Pluralisme/ Pluralité	تعددية
Fanatisme	تعصّب
Transcendance	تفوّق
Délégation	تفويض/ توكيل
Tradition	تقليد
Traditionalisme	تقليدية
Représentation	تمثيل
Représentatif	تمثيلي
Différenciation	تمييز
Diversité	تنوّع
Répartition	توزيع
Attentes	توقعات
Radical	جذري
Collectif	جماعي
état de nature	حالة الفطرة
Souverain pontife	حبر أعظم
Pontificale	حبّرية
Modernité	حداثة
Termes	حدود/ أشكال
Droit divin	حقّ إلهي
Autonomisation	حكم ذاتي
Totalitarisme	حكم شمولي
Jurisprudence	حكم القضاء
Neutralité	حياد
Neutralité	حيادية

Subordination	خضوع
Option	خيار
Vocation	دعوة
Sécularisation	دنيوة
Etatisme	دولانية
Chose publique	الدولة
Etat - providence	دولة العناية
Etatisation	دولنة
Religions séculières	ديانات دنيوية
Démocratie - participative	ديمقراطية تمثلية
Subjectivisme	ذاتانية
Individualité	ذاتية
Révélation	رؤيا/ وحي
Lien social	رابط اجتماعي
Magnification de la politique	رفعة السياسة
Enjeu	رهان
souverain	سلطان
Autoritaire	سلطوي
Souveraineté	سيادة
Politique de la reconnaissance	سياسة الاعتراف
Individualisation/ Personnification	شخصنة
Collectivité	الشعب بكليته/ مجموع الشعب
Puritain	طهراني
Sectes	طوائف
Usages	عادات
Au-delà	العالم الآخر
Ici - bas	العالم الدنيا

Universalité	عالمية
Culte	عبادة
Irréductibilité	عدم التجزئة
Dépolitisation	عدم تسييس
Indifférenciation	عدم تمييز
Coutume	عرف/ عادة
Usage public	عرف سائد
Contrat social	عقد اجتماعي
Raison	عقل
Doctrine/ Dogme/ Obédience	عقيدة
Laïque	علماني
Fins publiques	غايات عامة
Hétéroclite	غير قياسي
Altérité	غيرية
Séparation	فصل/ انفصال
Sacralité	قداسة
Maximal	قصوى
Catholicisme	كثلكة
Sacerdoce	كهنوت
Théologie	لاهوت
Théologie rationnelle	لاهوت عقلاني
Métaphysique	ماورائي
Discordante	متنافر
Immanence	مثولية
Emancipatoire	محرّر
Trajectoire	مسار
Compossibilité	المشترك/ الممكن

Raison d'état	مصلحة الدولة العليا
Concordat	معاهدة بابوية
Normatif	معياري
Finalités	مقاصد غايات
Anti-religion	مناهض الدين
Anti-sacerdoce	مناهض للكهنوت
Utilité	منفعة
Intérêt général	منفعة عامة
Citoyen	مواطن
Théocratique	نظام ديني
Cosmos	نظام الكون
Hérésie	هرطقة
Patriotisme	وطنية
Redéfinir	يتحدّد من جديد

المراجع

1 ـ العربية

إبراهيم، سعد الدين. **الديمقراطية**. القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، 1991.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. ط 11. بيروت: دار العلم للملايين، 1988.

السيّد، رضوان. **الصراع على الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

شلبي، أحمد. **التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1983.

عبد الرحيم، أحمد. **في أصول التاريخ العثماني**. الطبعة الثانية. بيروت: دار الشروق، 1988.

فرسخ، عوني. **الأقليّات في العالم العربي**. بيروت: دار رياض نجيب الريّس للنشر، 1994.

هانتنغتون، صموئيل. **صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.

مجلة

محسن، شفيق. «التعددية في الشرق الأوسط، مقاربة تاريخية.» التسامح: عدد 12.

2 ـ الأجنبية

Books

Ashford, Sheena and Noël Timms. *What Europe Thinks: A Study of Western European Values.* Aldershot; Hants; England: Brookfield, Vt., USA; Dartmouth, 1992.

Badie, Bertrand. *Les Deux états: Pouvoir et societé en occident et en terre d'Islam.* Paris: Fayard, 1987. (L'Espace du politique)

Barbier, Maurice. *La Laïcité.* Paris: L'Harmattan, 1995.

Baubérot, Jean. *Vers un nouveau pacte laïque?.* Postf. de Michel Morineau. Paris: Ed. du seuil, 1990.

Blais, Marie-Claude. *Au Principe de la république: Le Cas Renouvier.* [Paris]: Gallimard, 2000. (Bibliothèque des idées)

Boutry, Philippe. *Prêtres et paroisses au pays du curé d'ars.* Paris: Ed. du cerf, 1986. (Histoire; ISSN 0769-2633)

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World.* Chicago; London: University of Chicago Press, 1994.

Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 (26 messidor an IX), les articles organiques publiés en même temps que ce concordat. Paris: Joubert, 1845.

Durkheim, Emile. *L'Education morale.* Paris: Presses universitaires de France, [1963].

Ferry, Luc. *L'Homme-dieu, ou, le sens de la vie.* Paris: B. Grasset, 1996.

Fournière, Eugène. *La Crise socialiste.* Paris: E. Fasquelle, 1908.

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion.* [Paris]: Gallimard, 1985. (Bibliothèque des sciences humaines; ISSN 0768-0570)

———. *La Révolution des pouvoirs: La Souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799.* [Paris]: Gallimard, 1995. (Bibliothèque des histoires)

Habermas, Jürgen et John Rawls. *Débat sur la justice politique.*

Trad. de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz; avec la collab. de Catherine Audard. Paris: Ed. du cerf, 1997. (Humanités)

Hervieu-Léger, Danièle. *La Religion pour mémoire*. Paris: Ed. du cerf, 1993. (Sciences humaines et religions; ISSN 0768-2190)

Hulin, Michel. *Hegel et l'orient...* Paris: J. Vrin, 1979. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Identités religieuses en europe. Sous la dir. de Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger. Paris: Ed. la Découverte, 1996. (Recherches. Série changement social en europe occidentale; ISSN 1258-4010)

Julliard, Jacques. *La Faute aux élites*. [Paris]: Gallimard, 1997. (NRF)

Maire, Catherine. *De La Cause de dieu à la cause de la nation: Le Jansénisme au XVIIIe siècle*. [Paris]: Gallimard, 1998. (Bibliothèque des histoires)

Mathiez, Albert. *La Révolution et l'église, études critiques et documentaires*. Paris: A. Colin, 1910.

Raison et déraison d'état: Théoriciens et théories de la raison d'état aux XVIe et XVIIe siècles. Sous la dir. de Yves Charles Zarka. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (Fondements de la politique. Série essais)

Raynal, Guillaume-Thomas. *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des européens dans les deux Indes*. Amsterdam: [s. n.], 1770.

Renouvier, Charles. *Philosophie analytique de l'histoire: Les Idées, les religions, les systèmes*. Paris: E. Leroux, 1896-1897. 4 vols.

Schaeffer, Jean-Marie. *L'Art de l'âge moderne: L'Esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*. [Paris]: Gallimard, 1992. (NRF essays)

Schumpeter, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie; (suivi de) Les Possibilités actuelles (et) La Marche au socialisme = Capitalism, Socialism and Democracy*. Trad. de l'anglais par Gaël Fain; préf. de Jean-Claude Casanova. [Paris]: Payot, 1990. (Bibliothèque historique payot)

La Séparation de l'église et de l'état, 1905. Présentée par Jean-Marie Mayeur. [Paris]: Julliard, 1966. (Archives; 20)

Taylor, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie = Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Trad. de

l'américain par Denis-Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. [Paris]: Aubier, 1994.
Touchard, Jean. *Histoire des idées politiques*. Avec la collab. de Louis Bodin, Pierre Jeannin, Georges lavau, Jean Sirinelli. Paris: Presses universitaires de France, 1993-.
Toynbee, Arnold J. *Le Monde et l'occident*. Paris: Desclée de Brouwer 1953.

Periodicals

Le Débat: no. 30, mai 1984.
Bellah, Robert. «La Religion civile aux Etats -Unis.»
Champion, Françoise. «Entre laicisation et sécularisation. Des Rapports église-état dans l'europe communautaire.» *Le Débat*: no. 77, novembre-décembre 1993.
Gauchet, Marcel. «L'Education et la morale.» *La Critique philosophique*: vol. 1, 1872.
«Questions au sujet des rapports des églises avec l'état.» *La Critique philosophique*: t. 1, 1879.
Lambert, Yves. «Les Jeunes et le christianisme: de grand défi.» *Le Débat*: no. 75, mai-août 1933.
«D'Où vient l'impuissance actuelle de la pensée laïque.» *La Critique philosophique*: t. 2, 1876.
«Les Réformes nécessaires. L'Enseignement: Droit fondamental de l'état.» *La Critique philosophique*: t. 1, 1876.

الفهرس

ـ ا ـ

الإخوان المسلمون: 45
الأرستقراطية: 9
الأزمة الاقتصاديّة (1929): 49، 92
الإسلام التاريخي: 17
الإسلام السُنّي التقليدي: 20
الإسلام الشيعي الإيراني: 20
الاشتراكية: 22، 59، 73، 87
الأصولية الإنجيلية: 46
الإمبراطورية البيزنطية: 17
الإمبراطورية العثمانية: 18
الانتخاب: 7، 140، 150
الأنظمة التوتاليتارية: 92
الأنظمة الثيوقراطية: 8
الأنظمة الشمولية: 8
الأيديولوجيا: 7، 35

ـ ب ـ

البابوية: 9، 52
بايل، بيار: 53
البرغماتيّة: 150
البروتستانتيّة: 45، 51، 56، 117
البروتستانتيّة الإصلاحية: 51
بروكلمان، كارل: 20
البنية التراتبية: 9
بوبيرو، جان: 32
بورتاليس، جان إتيان ماري: 84

ـ ت ـ

تاتشر، مارغريت: 88
التاريخ الإسلامي: 17، 19
التاريخ الأوروبي: 32
التاريخانية: 36 ـ 37، 40
التخصص الوظيفي: 9
التعددية: 8، 11، 14، 19، 65، 78، 118 ـ 122، 134، 147

تعددية الجماعات: 11
التعددية الفردية: 11
التفويض التمثيلي: 149
التمثيل: 7، 9 ـ 11، 29، 60، 62، 65، 78، 92 ـ 93، 103، 124، 137 ـ 140، 142 ـ 145، 147 ـ 150
التمثيل التجسيديّ: 29
التمثيل التفويضيّ: 29
التنظيم السياسيّ: 28، 31
توكفيل، ألكسيس دو: 55
توينبي، أرنولد: 12

ـ ث ـ

الثورة الأمريكيّة: 28
الثّورة الإنجليزيّة: 28
الثّورة الفرنسيّة (1789): 28، 49، 65، 104
ثورة الفيزياء الغاليليّة: 50

- ج -

الجمعيّة الوطنية التأسيسية: 54، 55

- ح -

الحداثة السياسيّة: 11، 31
الحداثة الفردانيّة: 51، 118
الحداثة القانونيّة: 59
الحرب العالمية الأولى: 62
الحروب الدينية الأوروبية: 49 ـ 50، 52، 56
الحزب الراديكالي: 63
الحضارة الغربية: 12
الحضارة الهيللينية: 12
حقوق الإنسان: 77، 103 ـ 104
الحكم المُطلق: 55

- خ -

الخلافة الإسلامية: 20

ـ د ـ

الدَنيوة: 16، 135
الدولة الجمهورية: 73، 83، 94، 138
الدولة الصفوية: 20
الدولة العربية الإسلامية: 17، 19 ـ 20
الديمقراطية التمثيلية: 11
الديمقراطية الراديكالية: 41
الديمقراطية الرقابية: 152
الديمقراطية العلمانية: 11
الديمقراطية الليبرالية: 65، 78، 93
الدين العلمانيّ: 38، 80

- ر -

الرابط الجماعيّ: 30
الرأسمالية: 22
راولس، جون: 132
رودنسون، مكسيم: 18
روسّو، جان جاك: 8، 66، 75 ـ 78، 105
الرومانطيقية الألمانية: 45
ريشيليو، كاردينال: 52
ريغان، رونالد: 88
رينال، غيليوم توماس: 53 ـ 54
رينوفييه، تشارلز: 67 ـ 69، 71 ـ 73، 78

- س -

سان سيمون، هنري دو: 43
سبينوزا، بينيديكتو: 52
السلطة: 7، 19 ـ 20، 28 ـ 30، 64
السلطة الديمقراطية: 29، 73
السيد، رضوان: 22
سيمون، جول: 61

- ش -

شامبيون، فرانسواز: 32
الشيعة: 20

- ع -

العالم الآخر: 13، 24، 38، 43، 78، 97، 135
العالم الدنيوي: 35، 97
عصر الأنوار: 7، 53، 58
العِصمة الحَبرية (1870): 74
العقد الاجتماعي: 8، 10 ـ 11، 75 ـ 77، 106
عقيدة الأخرويّات: 35
علم اللاهوت: 131
العلمانية: 7، 10 ـ 11، 13، 16، 20، 22، 32، 39 ـ 41، 47، 66، 73
العلمنة: 11، 16 ـ 17، 19، 22 ـ 25، 30 ـ 32، 44 ـ 46، 49، 59، 64، 85، 94، 96
العيش المشترك: 13، 31، 79، 99 ـ 101، 139

- غ -

غروتيوس، هوغو: 52

- ف -

الفردانية الديمقراطية: 84
الفرداوية: 11
فري، جول: 70
الفكر الإحيائي الإسلامي: 22

فكرة الاعتقاد: 14
فكرة الإيمان: 119
فكرة التفويض: 11، 150
فكرة التفويض الموقت: 150
فكرة التمثيل: 10 ـ 11
فكرة الجمهورية: 85
فكرة الحق الإلهي: 11
فكرة الحق الطبيعي: 11
فكرة الدولة: 7 ـ 8، 11 ـ 13، 15 ـ 17، 20، 22، 24 ـ 25، 28، 31 ـ 32، 49 ـ 52، 59، 63، 67، 78، 80، 84، 94 ـ 95، 126، 138 ـ 143
فكرة دولة الحق: 11
فكرة رِفعَة القانون: 10
فكرة السوق: 108 ـ 109
فكرة السياسة: 73، 105
فكرة الفردانية الإيجابية: 99
فكرة الله: 24، 85
الفنّ: 42 ـ 43، 46، 56، 86

ـ ق ـ

قانونَ الفصل الفرنسي (1905): 63
القرون الوسطى: 9، 12
قضية درايفوس: 72
قوانين الطبيعة: 10

ـ ك ـ

الكاثوليكية الرسمية: 85
الكاثوليكية الفرنسية: 61
كاموس، ألبرت: 54 ـ 55
كانط، إيمانويل: 36، 42، 67، 86
الكنيسة الرومانية: 32
الكنيسة المسيحية: 20

ـ ل ـ

لائحة الأضاليل(1864): 74
لو شابوليبه، إسحق رينيه غي: 60
لوك، جون: 7، 13 ـ 14، 37، 53، 100، 109، 133 ـ 134
لويس الرابع عشر(ملك فرنسا): 57
الليبراليّة: 20، 59، 65، 67، 78، 80، 81، 83، 88، 89، 93، 148، 159

ـ م ـ

ماركس، كارل: 37 ـ 38، 73
مبدأ الأقلّية: 117
مبدأ التعايش: 130
مبدأ الشرعية: 11، 56
مبدأ الفصل الليبراليّ: 64
مبدأ الهوية: 129
مبدأ الوجود المشترك: 141

المجتمع المدني: 8، 12 ـ 13، 15، 22، 31، 59، 61 ـ 64، 90، 95 ـ 97، 100 ـ 103، 107، 110 ـ 111، 113، 123 ـ 124، 126، 130، 137 ـ 139، 143 ـ 144، 148 ـ 149، 151
المذهب الكاثوليكيّ: 51 ـ 52، 84
المذهب النقديّ: 67
المعاهدة البابويّة (1801): 60
معيار التمثيل: 7
مفهومُ الدولة: 25
مفهوم الدين العلماني: 38، 80
مفهوم يوم الحساب: 35
المَلكيّة: 55، 57، 139
المواطنية: 46 ـ 47، 73، 81، 92، 105، 107
المؤسسة الفرنسية للاتحادات العمّالية: 63
الميثاق النابليونيّ: 49

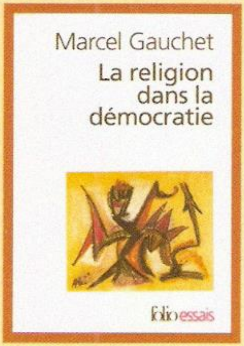
ـ ن ـ

نظام الإصلاح الجماعي: 110
النظام الإلهيّ: 29
النظام البورجوازي: 92
نظام الدَولانيّة الملكيّ: 57
النظام الديمقراطي: 9، 12، 16، 65
نظرية الإجماع: 20
نظرية الامتداد التاريخي: 38
نظرية الفوضى: 133
نهاية التاريخ: 36، 39، 41
نيتشه، فريدريك: 133

ـ هـ ـ

الهابسبيرغ: 51
هازار، بول: 57
هانتنغتون، صموئيل: 21
هوبز، توماس: 8، 52
هيغل، غيورغ فريدريك فيلهلم: 21، 36 ـ 38

الديـن
في الديمقراطية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

هناك منعطف في العلاقات بين الأديان والسياسة. هذا المنعطف الذي بلغت فيه العلمانية، في أوروبا، مرحلةً جديدة، يحتاج إلى تحليل عميق. وليس هذا للإجابة عن سؤال يتزايد طرحه: ما معنى أن يحكم الإنسان، بعد أن تخلّص، كما يقول، من سلطة الآلهة؟ وإنما، أيضاً، لمعرفة دوافع القلق الذي تنتجه العلمانية في مجتمع يطالب بها، وكذلك لمعرفة الصيغ والصعوبات الجديدة التي تواجهها الديمقراطية، في مرحلة تبدو فيها المفارقة كبيرة: تراجع الديني يخلخل فكرة السياسة التي قامت وتطوّرت، سابقاً، لمواجهته. تراجع الديني يدعو، إذاً، إلى إعادة تعريف السياسة والديمقراطية، معاً.

- **مارسيل غوشيه:** مؤرخ وفيلسوف فرنسي. مدير الدراسات بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، باريس، ورئيس تحرير مجلة *Le Débat*. من أبرز مؤلفاته:
Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion; La Révolution des droits de l'homme; La Révolution des pouvoirs: La Souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799, et *Le Religieux après la religion*.

- **د. شفيق محسن:** أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية بالجامعة اللبنانية.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 6 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1100-4
9 789953 011004